ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXXIV, zeszyt 1 – 1986

MIECZYSŁAW A. KRĄPIEC

MONIZM – PLURALIZM

Świat, w którym żyjemy, przedstawia bardzo bogatą mozaikę najróżnorodniejszych bytów. Otaczają nas bowiem najrozmaitsi ludzie, bliscy krewni, dalsi krewni, ludzie obcy, świat zwierząt, roślin, ziemia, woda, powietrze, przestrzeń kosmiczna, ciała niebieskie, gwiazdy. Żyjemy w "świecie kultury", a więc ludzkiej myśli, ludzkich wytworów itp. Wszystko to jednak stanowi nasz "jeden" świat, i to nie dlatego, że jest to "nasz" świat, przez nas samych scalony w jedno, ale – jak zauważamy – to niezależnie od nas zachodzą więzi między rzeczami i to tak głębokie, że warunkują one nawet istnienie samych rzeczy. Owa jedność świata ujawniająca się na pierwszy rzut oka we współzależności procesów i zdarzeń realnych zawsze zdumiewała ludzi i była powodem głębszych refleksji. Refleksja ta, ciągle żywa w nastających po sobie stuleciach, zrodziła i wyostrzyła zespół pytań dotyczących jedności świata realnego i wielości bytów w jednym świecie. Pytania i dawane na nie odpowiedzi ukształtowały się jako problematyka monizmu i pluralizmu. Przy bliższym jej rozpatrywaniu okazuje się, że jest to główna problematyka filozoficzna, skupiająca w sobie bogactwo pytań i odpowiedzi pochodzących od najwybitniejszych myślicieli ludzkości we wszystkich czasach i najrozmaitszych kulturach[1]. Nie jest to bowiem zespół zagadnień czysto teoretycznych, oderwanych od życia, ale przeciwnie, bardzo istotnie związanych z ludzkim życiem, jego sensem ostatecznym, z ludzkim postępowaniem, religią, życiem w społeczeństwie ... słowem, z sensem bycia człowiekiem. Konsekwencją bowiem stanowiska monistycznego czy pluralistycznego jest np. uznawanie lub nieuznawanie istnienia Boga, osobowego życia po śmierci itp. Nic zatem dziwnego, że filozoficzny

problem monistycznej czy pluralistycznej interpretacji świata wzbudzał zawsze emocje związane nie tylko z poznaniem czysto teoretycznym, ale z samą postawą życiową człowieka.

Przy tym wszystkim jest to ciekawe zjawisko kulturowe. Ludzie bowiem w swym normalnym spontanicznym poznaniu i zdroworozsądkowym zachowaniu się stoją zasadniczo - nawet bezwzględnie - na gruncie pluralizmu, albowiem odróżniają jedne rzeczy od drugich, rzeczy swoje od nieswoich, ludzi bliskich ze sobą związanych od ludzi tzw. obcych i uznaliby za "nienormalnego" tego, kto w praktycznym, codziennym życiu obstawałby konsekwentnie przy stanowisku monistycznym lub nawet monizującym. A jednak ci sami ludzie akceptują lub uzasadniają na gruncie pewnego typu nauk przyrodniczych lub filozofii stanowisko monizmu. To bowiem, co jawi się człowiekowi w jego spontanicznym poznaniu jako pluralistyczne, wydaje się być w poznaniu zreflektowanym przejawem monistycznego lub monizującego rozumienia rzeczywistości. Taki bowiem obraz świata jest dla wielu nie tylko bardziej zrozumiały i przez to łatwiejszy do przyjęcia, ale nadto gwarantujący łatwiejszy sposób życia w codziennym postępowaniu i ostatecznie zwalniający od odpowiedzialności za swe postępowanie wobec koniecznościowych następstw w systemie monistycznym.

Zatem monistyczne i pluralistyczne rozumienie rzeczywistości przedstawia dwa zasadniczo do siebie niesprowadzalne filozoficzne i światopoglądowe stanowiska przede wszystkim w ostatecznej wizji świata, a nadto pociąga za sobą szereg praktycznych, doniosłych następstw w życiowej postawie człowieka. Nie znaczy to, by następstwa praktyczne były nieuchronnie praktykowane przez każdego, kto stoi na monistycznym lub monizującym stanowisku interpretacyjnym, albowiem człowiek w swym praktycznym postępowaniu, w swych aktach decyzyjnych jest faktycznie wolny w stosunku do swoich teoretycznych przekonań poznawczych. Jednakże teoretyczne rozumienie, jako stanowisko prawdziwościowe, jest zarówno dla poszczególnego człowieka, jak i dla społeczeństwa czymś zasadniczym, prezentującym wartość podstawową, jaką jest prawda, bez której wszelkie inne wartości są już to pozornymi, już to negatywnymi. Dlatego jest sens przeanalizowania ra-

cjonalnego całokształtu problematyki monizmu i pluralizmu, jaki się jawi w filozoficznej interpretacji rzeczywistości. Dokona się ono na kanwie analizy trojakiej, nieco odmiennej, postaci monizmu. Można by go nazwać raz monizmem klasycznym, raz monizmem dialektycznym, raz - wreszcie - monizmem teologicznym. Tego rodzaju analiza umożliwi postawienie pytania o filozoficzne rozumienie pluralizmu, jego zasadniczej struktury i koniecznych następstw, a wśród nich konieczności afirmacji istnienia Boga-Absolutu jako źródła bytowego trwania i koniecznego odniesienia wszelkich relacji bytowych, wiążących w analogiczną "całość-jedność" dany nam w codziennym doświadczeniu realnie istniejący świat, w którym my sami jesteśmy także "zanurzeni". Analogiczna jedność realnej rzeczywistości /świata/ i wynikające z niej analogiczne poznanie realnej rzeczywistości stanowią fundamentalną trudność w całościowym ujęciu poznawczym i dlatego są swoistą podstawą ucieczki w kierunku monizującym lub wręcz monistycznym w pojmowaniu bytu.

I. MONIZM

1. Monizm klasyczny

Jak już wspomniano, my, ludzie, jesteśmy pluralistami w naszym przednaukowym, codziennym spontanicznym poznaniu i zachowaniu się. W prostych, uprzedmiotowionych aktach naszego ludzkiego /zmysłowo-intelektualnego/ poznania dostrzegamy i stwierdzamy konkretne, różne przedmioty, oddzielone od siebie i do siebie nieredukowalne. Każdy bowiem człowiek psychicznie normalny oddziela od siebie przedmioty codziennego użytku, nie miesza ich /nie redukuje/ ze sobą, uznaje je jako oddzielne byty, o samodzielnym, podmiotowym istnieniu. I takie stanowisko w życiu praktycznym jest jedynie racjonalne, i to do tego stopnia, że wszelkie odstępstwo od niego zostaje natychmiast napiętnowane jako udziwnione, jako jakieś "filozoficzne" lub po prostu psychicznie nienormalne.

W momencie jednak refleksyjnego podejścia do naszego spontanicznego poznania świata, w momencie gdy zastanawiamy się nad charakterem naszego spontanicznego poznania i jego przedmiotem, sprawa zaczyna się wikłać i budzić trudności. Pierwsze takie trudności poznawcze pojawiły się na terenie

filozofii, jako pierwotnie jedynego typu poznania naukowego w starożytności zarówno europejskiej, jak i pozaeuropejskiej, głównie indyjskiej. Filozofowie bowiem, dostrzegając konieczne wzajemne uwarunkowania bytów i bytowe przemiany, postawili pytanie o to, co jest "pierwsze" w bycie i co jest właściwym "rdzeniem", jakby "osnową" rzeczywistości. Rzecz dziwna, takie właśnie "tworzywo" konstytuujące świat realny ciągle znajdowano, i to stosując różne sposoby i metody poznania. Sięgano i do mitycznych wierzeń teogonicznych i kosmogonicznych, i do czystego rozumu i z jakimś dziwnym uporem dochodzono do stanowiska monistycznego, uznającego, że wielość bytów dana nam w codziennym życiu jest w rzeczy samej redukowalna do czegoś bardziej podstawowego, "jednego", które "później" rozmaicie się artykułuje, przybiera różne bytowe postaci, a w rzeczy samej jest przejawem tego samego podstawowego i pierwszego "czynnika - ARCHE". I - jak wiadomo z historii nauki i filozofii - za taki czynnik uważano np. wodę lub powietrze lub ogień lub "bezkres", z którego wszystko się cyklicznie - w okresach ok. 12 tysięcy lat - wyłania i powraca do wspólnego źródła i podłoża. I co jest dziwniejsze, do stanowiska monistycznego dochodzono zarówno na drodze ekstrapolacji empirii /w starożytności - empirii jeszcze naiwnej/, jak i dzięki zastosowaniu czysto intelektualnego, apriorycznego sposobu poznania. Spór empiryzmu z racjonalizmem nie wpłynął na ostateczny efekt filozoficznych interpretacji. Jeślibyśmy bowiem wzięli za przykład naiwno-empirycystyczną drogę poznania stosowaną w szkole Miletu, to dostrzeżemy, że ostateczne "uogólnienie" jednego, ważnego elementu wchodzącego "w skład" widzianych rzeczy skończyło się na monistycznej wizji świata. Gdy bowiem Tales wskazał na "wodę" jako na podstawowy czynnik, z którego wszystko jest zbudowane, dokonał wtedy bardzo szerokiej generalizacji funkcji wody w organizmach. Bez wody bowiem organizmy nie mogą istnieć; woda jest zasadniczym tworzywem świata, albowiem przechodzi wszystkie wówczas znane stany - pierwiastki materii; jest bowiem niekiedy parzącym ogniem, jest powietrzem jako para wodna, jest ciekłą wodą oraz ziemią-kamieniem, gdy się "zeskali" jako lód. Mając na uwadze taką funkcję wody w ciałach nieorganicznych i organicznych, można było się czuć uprawnionym do wygłoszenia twierdzenia, że to właśnie "woda" jest osnową wszechrzeczy i stanowi owo "arche", a więc początek

i zarazem istotę wszystkiego.

Stosując również inne "drogi" poznania czysto intelektualnego, pierwsi myśliciele dochodzili do stanowiska monistycznego. Klasycznym zawsze przykładem w tym względzie jest stanowisko Parmenidesa z Elei. On to odrzucił drogę poznania zmysłowego jako niewartościową, jako "drogę głupców" i pragnął oprzeć się wyłącznie na poznaniu czysto intelektualnym, na samej myśli nie kontaktującej się ze światem zmysłowym. Taka czysta, nie związana ze zmysłowym poznaniem myśl mogła być tylko czystą logiczną tautologią. Jeśli bowiem akt myślenia i przedmiot myśli jest tym samym - NOEIN TE KAI NOEMA TAUTON - to wszystko jest to samo; wszystko jest to, co jest. Stąd wszystko jest tym samym bytem, bo wszystko jest bytem, a nie-bytu nie ma. Tożsamość definicji wszystkiego jako bytu wprowadza ludzkie poznanie w krainę prostej prawdy, wiecznego niezmiennego trwania, wiecznej tożsamości. Monizm jawi się jako jedyna możliwość interpretacji rzeczywistości, którą przedstawiając sobie po ludzku, można było pojąć i niejako "uzmysłowić" jako kulę - sfajrosa, na wzór jednorodnej doskonałej bryły, którą Ksenofanes, nauczyciel Parmenidesa, widział jako przejaw samego Boga. Gdy Heraklit z Efezu, stosując drogę fronetycznego poznania, wskazał na ogień jako na podstawowe, jednorodne tworzywo wszystkiego, co znajduje się w nieustannej walce i ruchu, wtedy również i jego wizja fronetyczna doprowadzała do swoistego monizmu, albowiem "ogień" jako najbardziej prosty, niezłożony, "pojedynczy" - MONOS - czynnik w świecie stanowił ostateczny kres wyjaśniania ciągłej zmiany, której jesteśmy poddani, będąc "częścią" tejże zmiennej rzeczywistości.

Jak jednak ów pierwotny czynnik się organizuje i niejako artykułuje do tego stopnia, iż tworzy nasz widzialny, złożony świat, to było już sprawą raczej drugorzędną i różnie interpretowaną w zależności od fizykalnego czy filozoficznego stanowiska. Podawano bowiem modele i tak niesprawdzalne, jak np. "drogę w górę" i "drogę w dół" takiego pierwiastka, jakim jest "ogień", lub też wskazywano na przemiany w różne stany tego samego "czynnika", jakim była woda przechodząca wszystkie stany /gazu, płynu, ciała stałego/ materii. W atomistycznej teorii Leukipa i Demokryta /niewątpliwie teorii monizującej/ samych niepodzielnych cząstek materii /a-tomów/

nie traktowano jako cząstek absolutnie prostych, ale poniekąd już "złożonych" z wielkości i jakości - a mimo to rzeczywistość rozumiano monizująco. Myśl starożytnych usiłujących dotrzeć do samej podstawy i jakby "osnowy" rzeczywistości można zrozumieć jako próbę dotarcia do ostatecznej "tożsamości", niezłożoności, jedności, gdzie już zanikają podstawy stawiania pytania: "dla-czego"?, albowiem w bezwzględnej jedności i niezłożoności, czyli realnej tożsamości, nie tylko nie ma podstawy o pytanie "dla-czego", ale tożsamość jest ostatecznym kresem wędrówki myśli, dla której już tylko tożsamość jest sama w sobie zasadniczo zrozumiała i racjonalna, gdyż nie odsyła już myśli do jakiegokolwiek "innego" czynnika. Dotarcie więc do ostatecznej lub podstawowej "tożsamości" i niezłożoności zawsze było celem wyjaśnienia[2].

Wysiłek dotarcia do ostatecznie niezłożonego, pierwszego czynnika konstytuującego rzeczywistość kieruje również dociekaniami współczesnych fizyków. "Rozpatrując dzieje filozofii greckiej - pisze W. Heisenberg[3] - łatwo jest zauważyć, że od Talesa aż do Heraklita bodźcem jej rozwoju była sprzeczność między jednością a wielością. Naszym zmysłom świat jawi się jako nieskończona różnorodność rzeczy i zjawisk, kolorów i dźwięków. Po to jednak, by go zrozumieć, wprowadzić musimy pewien porządek i wykryć to, co jednakowe; porządek bowiem oznacza swojego rodzaju jedność. Wskutek tego rodzi się przekonanie, że istnieje jakaś jedna podstawowa zasada; jednocześnie stajemy wobec trudnego zadania, które polega na tym, że z owej jednej zasady mamy wyprowadzić nieskończoną różnorodność rzeczy. Naturalnym punktem wyjścia było założenie, że musi istnieć materialna przyczyna wszystkich rzeczy, ponieważ świat składa się z materii. Jednakże koncepcja jedności świata oznacza - w swej skrajnej postaci - uznanie istnienia, nieskończonego, wiecznego i niezróżnicowanego bytu". Heisenberg słusznie zwraca uwagę na konieczność dojścia do podstawowej "jedności" jako takiego bytu, która ma wyjaśnić ostatecznie dane nam zróżnicowanie bytowe w świecie realnym. Dla nieskończonych zmiennych bytów owa "jedność" podstawowa sama musi być "zmienna" - "to też według Heraklita przyczynę tę stanowi ogień - prapierwiastek, który jest zarazem i materią i siłą napędową". I dalej Heisenberg wykorzystuje pomysł Heraklita, by zwrócić uwagę doniosłą na

zbieżność wizji heraklitejskiej z obecnymi koncepcjami fizyków.

Pisze: "można tu zauważyć, że poglądy fizyki współczesnej są w pewnym sensie niezwykle zbliżone do koncepcji Heraklita. Jeśli zastąpimy słowo 'ogień' terminem 'energia', to jego twierdzenia będą niemal całkowicie się pokrywały z naszymi dzisiejszymi poglądami. Właśnie energia jest tą substancją, z której utworzone są wszystkie cząstki elementarne, wszystkie atomy - a więc i wszystkie rzeczy. Jednocześnie jest ona tym, co powoduje ruch. Energia jest substancją, ponieważ jej ogólna ilość nie ulega zmianie, a liczne doświadczenia przekonują nas, że z tej substancji rzeczywiście mogą powstawać cząstki elementarne. Energia przekształca się w ruch, w ciepło, w światło i w napięcie elektryczne. Można ją nazwać podstawową przyczyną wszystkich zmian w przyrodzie".

Dostrzeżona przez W. Heisenberga zbieżność starych dociekań filozoficznych i współczesnych rozumowań docierających do podstawowej, pierwotnej "substancji" jako osnowy wszechrzeczy łatwo się przekształca w filozoficzne twierdzenie o monistycznym charakterze rzeczywistości, w której właściwie pojawia się jedno "tworzywo", jedna "substancja" wszystkiego, która sama w sobie już musi być niezłożona, "jedna", "prosta", "tożsama". I chociaż Heraklit i Heisenberg zauważają, iż ta substancja zwana przez Heraklita "ogniem", a przez Heisenberga "energią" musi być sama w sobie zmienna, jeśli ma być racją zmiany, to jednak owa "zmienność" radykalna, gdyby nie posiadała w sobie determinantów - byłaby nie-bytem, jak już to uzasadniał Arystoteles. Stąd też mówi się we współczesnej fizyce o jakichś "własnościach", czyli determinantach podstawowych cząstek materii. Heisenberg[4] pisze - "spróbujmy odpowiedzieć na pytanie: 'Co to jest cząstka elementarna?' Okazuje się, że chociaż posługujemy się terminami oznaczającymi cząstki elementarne, np. terminem 'neutron', nie potrafimy poglądowo, a jednocześnie dokładnie opisać tych cząstek, ani ściśle określić, co rozumiemy przez te terminy. Posługujemy się różnymi sposobami opisywania cząstek i możemy przedstawić np. neutron jako cząstkę, kiedy indziej zaś jako falę lub paczkę fal. Wiemy jednak, że żaden z tych opisów nie jest dokładny. [...] Cząstki elementarne, o których mówi fizyka współczesna, mają masę. Mają ją jednak tyl-

ko w pewnym szczególnym sensie słowa 'mieć'; dotyczy to zresztą również innych ich własności. Ponieważ wedle teorii względności masa i energia są w istocie tym samym, przeto możemy mówić, że cząstki elementarne składają się z energii. Energię można by uznać za podstawową pierwotną substancję. Nie ulega wątpliwości, że posiada ona pewną własność, która stanowi istotną cechę tego, co nazywamy 'substancja', a mianowicie podlega prawu zachowania. Z tego względu poglądy fizyki współczesnej można, jak wspomnieliśmy poprzednio, uznać za bardzo zbliżone do koncepcji Heraklita /pod warunkiem, że 'ogień' zinterpretujemy jako energię/. Energia jest tym, co powoduje ruch; nazwać ją można praprzyczyną wszelkich zmian; może się ona przekształcić w materię, ciepło lub światło. Walka przeciwieństw, o której mówi Heraklit, znajduje swój odpowiednik we wzajemnym przeciwstawianiu się sobie dwóch różnych form energii. [...]

Cząstki elementarne na pewno nie są wiecznymi i niezniszczalnymi cegiełkami materii i mogą się nawzajem w siebie przekształcać. Jeśli zderzą się dwie cząstki elementarne o bardzo wielkiej energii kinetycznej, to mogą one przestać istnieć, a z energii, którą niosły, może powstać wiele nowych cząstek. Tego rodzaju zjawiska obserwowano wielokrotnie, właśnie one najbardziej nas przekonują, że tworzywem wszystkich cząstek jest ta sama substancja: energia. Podobieństwo poglądów współczesnych do koncepcji Platona i pitagorejczyków nie kończy się na tym. Polega ono jeszcze na czymś innym. 'Cząstki elementarne', o których mówi Platon w "Timaiosie", w istocie nie są materialnymi korpuskułami, lecz formami matematycznymi"[5].

A. Monizm i fizyka

Fizyka współczesna dochodząc do analogicznego rozwiązania w stosunku do starożytnych filozofujących fizyków jońskich może być, ale nie musi być zinterpretowana monistycznie. Chociaż bowiem przyjmuje się jedną podstawową "substancję" dla zmiennego, materialnego świata, to jednak owa "substancja", zwana też "energią", dlatego właśnie, że jest racją wszelkich dalszych przemian, nie może być pojęta jako w sobie absolutnie "prosta" i niezłożona. W takim bowiem wypadku byłoby niemożliwe wszelkie stawanie się, przemiana bytów

i cały ruch, jaki panuje w świecie. Absolutna niezłożoność pierwotnego tworzywa stawia z konieczności tylko tę alternatywę, którą już sformułował Parmenides. Jakkolwiek bowiem nazwalibyśmy tę pierwotną "substancję": czy to "energią", czy "bytem" /jak to uczynił Parmenides/, to przy jej absolutnej niezłożoności i jedności nie jest możliwe ani stawanie się, ani żadna przemiana, albowiem jedynie przemiana w "nie-byt", w "nie-energię" mogłaby wchodzić w rachubę. Ale takiej właśnie możliwości nie ma przy istnieniu pierwotnej niezłożonej "substancji". Stąd konieczny jest statyczny monizm, a wszelkie zmiany można by tylko tłumaczyć złudnym świadczeniem zmysłów; to dlatego, że poznajemy przez różne zmysły, świat ukazuje się mnogi, chociaż sam w sobie jest prosty, niezłożony, zawsze tożsamy.

W fizyce współczesnej, przyjmując energię jako pierwotny budulec świata materialnego, pojmuje się ją – jak to już wyraził Heisenberg – jako "posiadającą" swoiste właściwości. A jeśli tak ma się sprawa, to jednak nie może być ona pojęta jako absolutnie prosta substancja, ale właśnie jako "złożona", i to wielorako, z elementów sub-strukturalnych, które tylko wtedy mogą być niesprzeczne, gdy spełniają generalnie schemat przyporządkowania możności do aktu, a więc gdy istniejąc jako coś zdeterminowanego w określonym "czasie", "części" te zarazem same sobą tworzą jedność i całość. Filozofia klasyczna wyjaśnia możność przemian wspólnotą tzw. materii pierwszej i formy substancjalnej. Możliwość przemian i dynamizmu w przyrodzie domaga się koniecznych warunków, które te właśnie przemiany czynią niesprzecznymi. A niemożliwymi, czyli sprzecznymi, byłyby wówczas dostrzegane przemiany, gdyby "pra-tworzywo" było w sobie całkowicie niezłożone. Z absolutnej niezłożoności nie może powstać nic złożonego. Z drugiej jednak strony trzeba przyjąć – przynajmniej teoretycznie – postulat pierwotnej niezłożoności jako tego czynnika, który jest właśnie wspólną "osnową" świata materialnego. Można ją nazwać "energią"; ale ta właśnie energia, jako najprostsza struktura bytowa, dlatego właśnie, że się nieustannie przekształca i przemienia – ma swą bytową sub-strukturę, a więc takie "czynniki", które nie są zdolne do samodzielnego bytowania, lecz je umożliwiają, czyniąc niesprzecznym sam dynamizm bytowy, czyli stwierdzalną przemienność

"energii" /jeśli tak nazwiemy pierwotną osnowę materialnych bytów/. Owe substrukturalne czynniki, które w filozofii klasycznej zostały nazwane "materią pierwszą" i "formą substancjalną", nie są i nie mogą być poznane na drodze empirii, albowiem nie istnieją samodzielnie. Można je poznać tylko rozumowo, jako to, co właśnie "uniesprzecznia" przemiany i bytowy dynamizm świata materialnego. Ich odrzucenie jest równoważne odrzuceniu samego faktu bytowych przemian świata materii.

Tak zwana materia pierwsza i forma substancjalna istnieją tylko w bycie i przez byt, jednocząc się bezpośrednio tak, iż "następstwem" /nie w sensie czasowym, lecz w aspekcie uzasadniania/ tego związania jest jeden i ten sam byt, który posiadając radykalnie potencjalną stronę i zarazem określające "konstanty" - jest przez to samym i bytem, i bytem dynamicznym, przemiennym. Stosunek do siebie "materii pierwszej" i "formy substancjalnej" wyraża się w schemacie "możności" i "aktu" konstytuujących przygodną formę bytowania. Jak wiadomo- ani strona możnościowa bytu bez aktu, ani też strona aktowa bez możności nie mogą istnieć, bo one nie są bytem, ale tym, co zmienne bytowanie czyni jedynie niesprzecznym. Istniejący realnie byt /jako złożony z możności i aktu/ ma w sobie najróżnorodniejsze "dyspozycje" bycia czymś innym. Wszystko to warunkuje nieustanną przemienność i dynamizm bytów materialnych. Jeślibyśmy zatem przyjęli, że istniał kiedyś /w dowolnym, choćby najmniejszym odcinku czasu/ byt materialny "niezłożony" jako pierwotna postać energii, to ona właśnie już byłaby w sobie złożona z czynników sub-strukturalnych: materii pierwszej i formy substancjalnej, jako ze swej możności i aktu.

Wewnętrzna jednak złożoność bytu wyklucza monizm bytowy i wszelkie monizujące ujęcia filozoficzne, albowiem pierwotna postać bytu nie jest już w sobie "prosta" i niezłożona i przez to samo nie jest tożsamością bytową absolutną; jest przeto miejsce na postawienie pytania: "dla-czego" istnieje coś, co nie jest samo przez się niezłożone, doskonale tożsame, a przez to jest dynamiczne i przemienne "od wewnątrz"? Oczywiście złożenie bytu materialnego, przygodnego zakłada jeszcze głębszy typ złożenia z czynników sub-strukturalnych, decydujących o przygodności bytowej,

a mianowicie złożenia z istoty i z istnienia tego samego bytu. Ale ta sprawa domaga się specjalnego omówienia przy analizie faktu bytowego pluralizmu.

Swoisty obraz i znak bytowego pluralizmu stanowią współczesne ujęcia fizykalnej struktury materii. Sprawę tę niezwykle zwięźle przedstawia prof. Andrzej Białas[6]: "Okazuje się, że praktycznie wszystkie obiekty występujące na ziemi zbudowane są z trzech cząstek elementarnych: dwu kwarków /'up' oraz 'down'/ i elektronu. Ponadto we wszechświecie występuje powszechnie jeszcze jedna cząstka elementarna, tzw. neutrino /cząstek uważanych dzisiaj za elementarne jest więcej - ale poza czterema wyżej wymienionymi mogą być one wytwarzane jedynie w sztucznych warunkach laboratoryjnych lub we wnętrzu gwiazd/. [...] niezliczona ilość form występujących w przyrodzie sprowadza się do c z t e r e c h elementów. Równie imponujące są osiągnięcia w badaniu oddziaływań elementarnych. Wystarczy uświadomić sobie, że w przyrodzie występuje wielka liczba różnych sił, np. siła wiatru, siła wody, siła ciążenia, siły elektryczne i magnetyczne, siły lepkości, siła mięśni, siły jądrowe itd. Otóż wszystkie te oddziaływania udało się sprowadzić do c z t e r e c h oddziaływań elementarnych: grawitacyjnego, silnego /jądrowego/, elektromagnetycznego i słabego /odpowiedzialnego za promieniotwórczość/. Równocześnie bardzo zaawansowane są prace nad dalszą redukcją tej liczby, czyli, jak mówimy, nad dalszą unifikacją oddziaływań. [...] Z punktu widzenia badacza poszukującego jednolitego poglądu na świat prawdopodobnie najważniejszy jest zdumiewający fakt, że równania matematyczne opisujące wszystkie znane rodzaje oddziaływań wynikają z jednej uniwersalnej zasady zwanej zasadą s y m e t r i i c e c h o w a n i a. Zasada ta jest matematycznym sformułowaniem reguł symetrii obowiązujących, gdy chcemy opisać zachowanie się pewnej ilości r ó ż n y c h obiektów, które są zupełnie r ó w n o w a ż n e, tak że każde dwa z nich można ze sobą zamienić bez żadnych widocznych mierzalnych skutków".

"[...] badania nad strukturą materii nie tylko zredukowały liczbę znanych oddziaływań do czterech, ale w dodatku ustaliły jedną podstawową /abstrakcyjną/ zasadę symetrii, z której wszystkie te oddziaływania wynikają. Wielu fizyków uważa, że oznacza to odkrycie nowej fundamentalnej zasady

przyrody. [...] jeżeli wszystkie obserwowane oddziaływania wynikają z tej samej fundamentalnej zasady symetrii, to istnieje wielkie prawdopodobieństwo, że w istocie rzeczy reprezentują one różne aspekty jednej teorii - zunifikowanej teorii mikroświata [...] u podstaw współczesnej fizyki leży zasada symetrii cechowania [...] w teoriach opartych o symetrię cechowania występują grupy różnych, lecz zupełnie równoważnych cząstek elementarnych. Dokładne badania wykryły jeszcze jeden zupełnie nieoczekiwany fakt: otóż okazuje się, że jeżeli oddziaływanie spełnia dokładnie zasadę symetrii cechowania, to cząstki elementarne, które mu podlegają, nie mogą istnieć w stanie swobodnym, a jedynie łącząc się ze sobą w obiekty złożone. Zjawisko to nazywa się uwięzieniem cząstek. Sytuację taką mamy w oddziaływaniach silnych, gdzie obserwować możemy jedynie stany związane kwarków, ale nigdy dotąd nie udało się zaobserwować kwarków swobodnych, nie stowarzyszonych z innymi kwarkami. Jest to zupełnie nowa sytuacja w fizyce i jej znaczenie światopoglądowe warte jest, moim zdaniem, bliższego zbadania. Zwróćmy bowiem uwagę, że mamy tu do czynienia z dwoma niezwykle ważnymi obserwacjami: a/ teoria dochodzi do pojęcia układów złożonych, które z samej swej natury nie mogą być rozłożone na części składowe; b/ ten efekt uwięzienia jest konsekwencją idealnej symetrii pomiędzy całkowicie równoważnymi obiektami. Krótko mówiąc, idealna symetria wyklucza istnienie swobodnych cząstek elementarnych"[7].

Przedstawiony tu obraz materii dotyczy jej struktury z "cząstek integrujących" samą materię daną nam do mierzalnego jej poznania. I okazuje się, że badana w tym aspekcie materia przedstawia się jako swoista "całość" złożona z wielości, z tym że cząstki spełniają swą funkcję wtedy, gdy są w "całości". Zatem już strona mierzalna materii /o ile jest złożona z integrujących ją części/ ma strukturę bytową odmienną od natury cząstek stanowiących jej sub-strukturę. O ileż bardziej sprawa ta uwidacznia się w substrukturze istoty bytów materialnych /a więc w tzw. materii pierwszej i formie/ oraz w substrukturze bytu przygodnego, gdzie mamy do czynienia z takimi "częściami", jak istota i istnienie bytu. A w takim stanie rzeczy ogólne, monistyczne lub też monizujące koncepcje dotyczące rzeczywistości tracą wszelką rację bytu. Monizm bowiem może być przyjęty nie tyl-

ko wtedy, gdy wszelkie postaci bytu i świata realnego można zredukować do jednej podstawowej i w sobie niezłożonej substancji, która - na zasadzie niekonsekwencji, a nawet wewnętrznej sprzeczności - artykułuje się i organizuje do rozmaitych postaci bytu realnego. Jeśli jednak pierwotna, domniemana postać rzeczywistości, zwana w skrócie i niewłaściwie "substancją", jest w sobie złożona z elementów substrukturalnych, to przez to samo jest umożliwiony jej rozwój, jest umożliwiona przemiana i "artykułowanie się" bytów, ale zarazem monizm na zasadzie koniecznej konsekwencji jest odrzucony jako sprzeczny z podstawową złożonością owej "substancji".

Zatem i pierwotne ujęcia filozoficzne, i powierzchowne, filozofujące ujęcia fizyki współczesnej doprowadzały myślicieli do monizujących koncepcji świata i światopoglądu monizującego, ale dokonywało się to wszystko w wyniku powierzchownych i niedostatecznie pogłębionych analiz i samego sposobu poznawania rzeczywistości i rezultatów tegoż poznania. Pogląd monizujący, jako wynik zbyt pochopnych uogólnień, jest niewątpliwie bardzo pociągającą przez swoją prostotę /właściwie "uproszczenie"/ wizją rzeczywistości, ale przy głębszym zastanowieniu monizm musi negować same podstawy racjonalności, a więc zasadę tożsamości i sprzeczności. A to jest cena nie do przyjęcia przy racjonalnym spojrzeniu na świat.

B. Monizm i subiektywizm

Jest tylko jedna postać monizmu, która nie neguje tożsamości i sprzeczności - a jest nią monizm parmenidejski, którego swoiste ślady będzie można odnaleźć w koncepcjach I. Kanta. To Kant właściwie obnażył podstawy nastawień monizujących poprzez ukazanie apriorycznych, podmiotowych uwarunkowań poznawczych. U Parmenidesa, akcentującego i tożsamość, i niesprzeczność, pojawiły się dwie drogi poznania: droga wyższa - "mędrców" - i droga niższa: "głupców". Pierwsza, droga mędrców, była drogą intelektualnej wizji bytu całkowicie oderwanej od danych empirycznych. Natomiast życie zmusza ludzi do kierowania się świadectwem zmysłów, informujących nas w mnogi i różnoraki sposób o rzeczywistości, jawiącej się też różnorako. Dla zachowania życia biologicz-

nego jesteśmy zmuszeni posługiwać się świadczeniem naszych zmysłów i uznać - jawiący się w doświadczeniu zmysłowym - mnogi byt. Ale intelekt całkowicie wolny od zmysłów może przyjąć tylko absolutną konieczność zasady tożsamości i niesprzeczności i uznać monistyczną konsekwencję absolutnej zasady. Nie znaczy to jednak, by Parmenides tworzył sobie wizję świata na tle odniesienia do źródeł poznania raz intelektualnego, drugi raz zmysłowego. On chciał rozumieć rzeczywistość w sposób niepowątpiewalny. To zaś mogło mu /w jego rozumieniu/ zapewnić tylko poznanie oderwane od wszelkiej empirii, a więc poznanie czysto apriorycznie intelektualne. Mając jednak doświaczenie historyczne, zwłaszcza dociekania filozofów jońskich, mógł wytłumaczyć ich spekulacje właśnie przez wpływ empirii obejmującej różne źródła doświadczenia zmysłowego. Obiektywizm poznania pozostawał zasadniczym nastawieniem przez długie stulecia filozoficznych rozważań.

Jak wiadomo, celowo i świadomie odmienił nastawienie poznawcze I. Kant poprzez swoją teorię uzależnienia wartościowego poznania i nauki od podmiotu i jego apriorycznych kategorii. Wprawdzie subiektywistyczne wątki teoriopoznawcze wprowadził Descartes, teoretyzując, iż przedmiotem poznania jest subiektywna idea /jasna i wyraźna/, a nie rzecz sama w sobie, jednakże nie uzależniał rozumienia rzeczy od struktury podmiotu poznającego. A Kant, po wielkim kryzysie myśli ujawnionej u D. Hume'a, dokonał "kopernikańskiego przewrotu", uzależniając od podmiotu poznającego racjonalną strukturę poznawanego przedmiotu. Istotnym dla Kantowskiego stanowiska krytycznego było pytanie: jak na podstawie przedstawień możemy wiedzieć cokolwiek o rzeczach? Bo zdaniem Kanta /i jego postkartezjańskich poprzedników/ to, co poznajemy, jest tylko naszym wrażeniem i przedstawieniem, a więc czymś, co wraziło się nam w nasze zmysły. Empiryzm angielski wraz z Hume'em to uzasadnił. Jakże zatem jest możliwe przejście od subiektywnego wrażenia czy przedstawienia do obiektywnej rzeczy samej w sobie? Tatarkiewicz w "Historii filozofii", t. II, przy omawianiu poglądów Kanta cytuje jego znamienny urywek z listu do M. Hertza: "Zauważyłem, że brak mi jeszcze czegoś istotnego, na co w mych długotrwałych badaniach metafizycznych, podobnie jak i inni, nie zwracałem uwagi, a co rzeczywiście jest kluczem całej tajemnicy,

jaka dotychczas tkwi w metafizyce. Postawiłem sobie mianowicie pytanie, na jakiej podstawie to, co w nas zowie się przedstawieniem, odnosi się do przedmiotu"[8]. Rozwiązanie Kanta, uzależniające wartość poznania od podmiotu, było w tym kontekście historycznym jedynie możliwe do przyjęcia, albowiem uzależnienie się od przedmiotu zostało już skrytykowane przez D. Hume'a jako nieprawomocne. Hume usiłował bowiem wykazać, że zasady przyczynowości i substancjalności są tylko podmiotowym nastawieniem bez dostatecznej racji w samej rzeczy. Jeśli zatem nie przedmiot jest źródłem racjonalności poznania, to musi nim być /stać się/ sam podmiot. To właśnie podmiot poznający musi być odpowiednio ustrukturalizowany, jakby "uzbrojony" w aprioryczne formy racjonalności, inne dla poznania zmysłowego /przestrzeń i czas/ i inne dla poznania intelektualnego, jak np. jedność, mnogość, realność, substancja, przyczyny, możliwość, istnienie, konieczność. Cała racjonalność poznania nie płynie od przedmiotu, ale od podmiotu.

Zresztą samo pojęcie przedmiotu zostało tym samym zmienione. Jeśli do czasów Kanta "przedmiot" był dany, jako zastany korelat podmiotu poznającego, to dla Kanta "przedmiotem" jest podmiotowa konstrukcja; albowiem podmiotowość warunkuje powstanie przedmiotu. Zatem to podmiot wyznacza racjonalność przedmiotu. A podmiot jest sam w sobie, jako źródło poznania jeden, w sobie nie podzielony. On też jako źródło racjonalności przedmiotowego poznania narzuca swoje aprioryczne kategorie umożliwiające poznanie naukowe. I chociaż kategorie te /zarówno dla poznania rozumowego, jak i zmysłowego/ są mnogie, to jednak są one projekcją tego samego EGO, jaźni racjonalnej, która umożliwiając poprzez swe narzucone kategorie krytyczne poznawanie, zarazem poprzez te kategorie narzuca także konieczne tendencje jednej apriorycznej jaźni niejako "ściągającej" wielość aspektów i pluralizm rysujący się w świetle racjonalnych kategorii do ukrytego monizmu lub przynajmniej monizujących nastawień poznawczych. Jeśli bowiem sama przedmiotowość jest uwarunkowana podmiotowością, to ta podmiotowość jako aprioryczne "ego" stoi u podstaw racjonalnego poznania dokonującego się w świetle wielorakich racjonalnych, apirorycznych kategorii. I właściwie u Kanta możemy zauważyć zasadniczy powód monizujących tendencji

w filozofii. Jest nim jedność podmiotu poznającego, który narzuca siebie - jak cień - na wszystko, co poznaje jako mnogie. I ten właśnie cień podmiotu jako jedynego źródła poznania rysuje kontury monistycznej wizji rzeczywistości. Trzeba było wyraźnej pomyłki Kanta dokonującego tzw. przewrotu kopernikańskiego w teorii poznania /w postaci uzależnienia przedmiotu i jego rozumienia od samego podmiotu i jego apriorycznych kategorii/ - aby móc sobie bardziej uzmysłowić nieustanne tendencje monizujące u różnych myślicieli w rozmaitych czasach. Monizujące tendencje z jednej strony dawały podstawy do prostej i nieskomplikowanej wizji rzeczywistości w jej fundamentalnym i zasadniczym rozumieniu. I chociaż stanowisko monizujące pociąga za sobą inne trudności poznawcze, to jednak prosta wizja podstawowa jest bardzo urzekająca. A z drugiej strony to sam podmiot, jako ostatecznie jedno źródło poznania - mimo wielu pośrednich, zmysłowych i rozumowych źródeł wtórnych - rzutował jak cień na stanowisko monizujące.

Tak zatem monizujące stanowisko filozoficzne /lub filozofujące, a w gruncie rzeczy stanowisko ideologiczne/ zdawało się mieć uzasadnienie przy nie pogłębionej refleksji filozoficznej, przy pewnym mitologizującym typie poznania /mitologizującym - bo nie opartym na podstawowych zasadach racjonalności: relacyjnej tożsamości i niesprzeczności/, tudzież przy psychologicznych ukierunkowaniach poznawczych, które ujawnił system Kanta, uzależniając od podmiotu przedmiotowe wartości poznawcze. Ogólnie zarysowane stanowisko monizujące - jak już kilkakrotnie podkreślano - ma zasadnicze braki w postaci uwikłania się w sprzeczności, a przez to traci podstawy racjonalne mimo pozornie prostych i urzekających wizji, głównie typu wyobrażeniowego. Nic bowiem nie upoważnia do tego, by utożsamiać niebyt i byt, jedność /jedyność/ i mnogość, niezłożoność i złożoność, niepodzielność i podzielność. Przyjęcie stanowiska monistycznego pociąga za sobą z konieczności utożsamienie sprzecznościowych korelatów bytu i niebytu. Albowiem w tej supozycji jeden, niepodzielny w sobie, tożsamy czynnik jest zarazem wielością bytów, o których nam świadczy rzeczywistość /ja, ty, on, my, inni/. Jest przy tym obojętne, czy owo przejście od prostego, niezłożonego czynnika, w sobie tylko tożsamego

do wielości bytów dnia dzisiejszego dokonuje się w czasie /mniej lub więcej "wydłużonym"/ czy też jest to przejście aczasowe. Czas bowiem w tej supozycji monistycznej jest przecież też czymś pozornym i nie do przyjęcia, albowiem jest mimo wszystko "przepływem" materii. A jakże może "przepływać" czy w jakikolwiek sposób "zmieniać się" to, co jest w sobie tożsame, jedno, niezłożone. I dlatego, na dobrą sprawę, nie było – poza Parmenidesem – konsekwentnych monistów. Dynamizm bowiem rzeczywistości, jej uderzająca mnogość wykluczała z natury jedynie konsekwentne stanowisko monizmu – w którym wszystko jest jednym i tym samym i w którym wielość i zmianę należało uznać tylko jako pozór przyjmowany z takich czy innych względów. Stąd też monizm postulowany pojawiał się w rzeczywistości jako "pseudomonizm", jako monizm niekonsekwentnie uznawany, albowiem ten postulowany pierwotny "czynnik" już nie bywał prosty sam w sobie, ale właśnie "złożony", gdyż tylko "złożenie" uniesprzeczniało dynamizm i ewolucję. Samo jednak wewnętrzne "złożenie" pierwotnego, postulowanego jako "monistycznego" czynnika niweczy sam postulat monizmu. Wewnętrzne bowiem złożenie bytu /pierwotnego i jedynego czynnika/ natychmiast stawia pytanie o "rację bytową" takiego złożenia. A wraz z tym pytaniem rodzą się natychmiast wszystkie problemy pluralizmu bytowego, tj. wewnętrznej jedności i niepodzielności bytu wraz z jego oddzieleniem od bytu drugiego, a przez to uporządkowania rzeczywistości i jej związku z taką racją bytu, która już jest Absolutem. Ale nad tym trzeba się zastanowić przy analizie pluralizmu bytowego.

2. Monizm dialektyczny

Monizm klasyczny, który się jawił u pierwszych filozofujących fizyków jońskich i który "przeziera" poprzez współczesne teorie kosmologii przyrodniczej tudzież fizyki teoretycznej, nie da się utrzymać przy zachowaniu podstaw racjonalności, a więc przy uznawaniu mocy wiążącej zasady tożsamości i niesprzeczności, gdyż te zasady są koniecznościowo związane z bytowym pluralizmem, jeśli nasze poznanie ma charakter obiektywny i dotyczy realnej rzeczywistości – bytu.

To właśnie mylne rozumienie bytu spowodowało u różnych myślicieli trudności z obowiązywaniem pierwszych zasad, a w tym z zasadą tożsamości i niesprzeczności. Ujawniło się to szczególnie dobitnie w systemie G. W. F. Hegla, u którego narodził się nowy typ monizmu tzw. dialektycznego, którego z jednej strony rozumienie, a z drugiej ewentualne "zwalczenie" jest równie trudne przy obowiązywaniu racjonalnych podstaw samego poznania i myślenia.

Wróćmy jednak do wieloznacznego rozumienia pojęcia bytu u różnych filozofów i do konsekwencji, jaką było samo stanowisko Hegla.

Zasadniczego "pomieszania" w rozumieniu bytu dokonał średniowieczny myśliciel Jan Duns Szkot, a jego stanowisko wywarło istotny wpływ na dzieje metafizyki do dnia dzisiejszego. Wielka pomyłka J. Dunsa Szkota w rozumieniu bytu była uwarunkowana kilkoma czynnikami: po pierwsze, powszechnym podówczas przesądem, że całokształt ludzkiego poznania da się wyrazić w formie pojęć-idei. Było to dziedzictwo Platona i Arystotelesa, wzmocnione także teologiczną wizją interpretującą poznanie Boga, wyrażające się w tzw. "ideach Bożych", na czele z naczelną ideą LOGOSU - SŁOWA Bożego. W myśl tych przekonań wszystko, cokolwiek jest poznawalne, da się wyrazić w formie "pojęcia" jako intelektualnego ujęcia rzeczywistości. Wskutek tego intelekty słabsze potrzebują wielu pojęć, aby móc wyrazić poznawcze ujęcia odpowiednio rozumianej rzeczy, natomiast intelekty silniejsze w mniej licznych pojęciach rozumieją lepiej i więcej z tej samej rzeczy. Intelekty aniołów we własnym "pojęciu" swej istoty lepiej rozumieją niż ludzie. A Bóg w jednym POJĘCIU-LOGOSIE wszystko - stwórczo - rozumie. Tymczasem wcale nie jest prawdą, że rezultat poznania ludzkiego przedstawia się wyłącznie w pojęciach, albowiem szczytowym punktem naszego poznania jest właśnie sądzenie. I chociaż w skład sądu wchodzą pojęcia, to jednak akt sądzenia jest czymś innym od aktu pojęciowego poznania, czymś doskonalszym, gdyż głębiej ujmuje strukturę bytu i zarazem - będąc siedliskiem prawdy - ustala nasz stosunek do ujętej rzeczywistości w samym akcie sądzenia. Niemniej jednak w historii filozofii istniała tendencja do zredukowania wszelkich typów poznania intelektualnego do poznania wyłącznie pojęciowego, które jest poznaniem jednostronnym, gdyż

nie ujmuje faktu istnienia, ale wyłącznie treściowe uposażenie bytu.

Innym przesądem związanym z nazwiskiem Jana Dunsa Szkota była jednoznaczna koncepcja bytu. Wiązało się to, z jednej strony z Awicenny rozumieniem tzw. natur trzecich, a z drugiej z wyakcentowaniem wartości poznania intelektualnego. "Natury trzecie" Awicenny były jego doniosłym wkładem w rozumienie arystotelesowskiej koncepcji istoty-substancji. Mogła ona bowiem występować w trzech odmiennych stanach: a/ jako konkretna natura jednostkowa: "ten oto" Sokrates, b/ jako pojęcie tej substancji istniejące w umyśle poznającego, np. moje pojęcie Sokratesa - "człowiek", c/ i wreszcie oderwana od istnienia natura, nie istniejąca ani w rzeczy, ani w umyśle poznającego, lecz będąca sama w sobie zespołem cech konstytutywnych - np. człowiek jako człowiek, koń jako koń. Tak pojęta natura trzecia - "sama w sobie" - funduje metafizyczne rozumienie rzeczywistości, objętej zakresem właśnie "natury trzeciej". Natury trzecie Awicenny przedstawiały możliwą, ale zarazem konieczną rzeczywistość jako "possibile esse" przeciwstawione "necesse esse", czyli samemu Bogu. Ten właśnie zespół natur trzecich starał się uporządkować poprzez ich hierarchizację Duns Szkot i tak dotarł do podstawowej wszystkim rzeczom /Bogu i wszelkiemu stworzeniu/ natury podstawowej, jaką jest byt. On to stanowi najogólniejszą, podstawową warstwę, na której są nabudowane warstwowo inne "formy-natury", jakimi są: "substancja", "cielesność", "życie", "zwierzęcość", "człowiek" i wreszcie "Jan". Uformował jakby warstwową "piramidę" bytu, który się składał z wyliczonych przykładowo warstw. A czym był właśnie "byt"? Miał być najogólniejszą treścią niesprzeczną samą w sobie i dlatego wspólną wszystkiemu. Struktura najogólniejsza treści wykluczającej wewnętrzną sprzeczność stanowi o bycie. I właśnie ta wewnętrznie niesprzeczna struktura treści jest dosiężna jednym /pierwszym/ podstawowym aktem intelektu. Cokolwiek bowiem intelekt poznaje, poznaje to jako byt, jako wewnętrzną niesprzeczność. Dlatego byt - wewnętrzna niesprzeczność - jest przedmiotem intelektualnego poznania człowieka; wyznacza pole możliwej metafizyki i scala w jedno wszelkie intelektualne poznanie.

Doniosła propozycja Dunsa Szkota - zresztą radykalnie przeciwstawiona koncepcji bytu św. Tomasza - wywiodła

"na pokuszenie" swoim prostym modelem wybitnych filozofów, takich jak Suarez, Kartezjusz, Wolff i wreszcie Hegel[9] i przyczyniła się nie wprost do rewolucyjnej myśli Hegla modelującej rozumienie bytu nie jako wewnętrznej niesprzeczności, ale właśnie jako sprzeczności rozwiązującej się w dialektycznej triadzie: tezy, antytezy i syntezy. Sprawą zasadniczą w zarysowanym nurcie postszkotowskim była prosta, jednoznacznie rozumiana struktura bytu. Jeśli byt miał być niesprzeczną w sobie treścią-naturą, to on w tym samym sensie - jako niesprzeczność - orzekał o wszelkiej rzeczywistości. To bowiem gwarantowało jedność przedmiotu intelektualnego poznania człowieka, a przez to możliwość racjonalnego rozumienia rzeczywistości. Byt można było wyrazić w jednoznacznym pojęciu i takim pojęciem jednoznacznie się komunikować. Od czasów Kartezjusza już nie mówiono o bycie, ale prawie wyłącznie o pojęciu bytu, idei bytu. Ta prosta i racjonalna idea miała wyrażać - zdaniem Ch. Wolffa - czystą możliwość /czyli niesprzeczność/ tak oderwaną od wszelkich determinacji i bytowych warstw, że zupełnie różną i nie identyfikującą się z żadną konkretną determinacją. Albowiem jeśliby się z nią identyfikowała, to by się w niej "wyczerpała". Tak rozumiane pojęcie bytu miało być ostatecznym, niewzruszonym fundamentem metafizyki.

I tu właśnie "uderzył" Hegel, rozumując, iż tak pojęty byt, abstrahujący od wszelkich determinacji, nie różni się żadną cechą, niczym, od nicości. A zatem byt i nicość to to samo. Ale też i byt nie "jest"; on się konieczościowo rozwija. Byt jest ewolucyjny, a ewolucja i rozwój bytu dokonuje się według podstawowego prawa dialektyki - tezy, antytezy i syntezy.

Propozycja Hegla wywarła zbyt wielki wpływ na ludzką myśl i postępowanie, by można było przejść nad nią do porządku dziennego. Przecież to Marks przejął całkowicie "metodę" dialektyczną Hegla, zastępując nazwę "idei" nazwą "materii"; wielu filozofów marksistowskich powraca do czystych źródeł Heglowskich, aby nadać myśli Marksa większą spoistość; nadto wielu teologów, nawet katolickich, sięga do ewolucyjnej i dialektycznej koncepcji Hegla dla wyjaśniania procesu zbawienia... O co więc samemu Heglowi chodzi w przedstawieniu i ostatecznym rozumieniu rzeczywistości?

Po Kartezjuszu, dla którego przedmiotem poznania nie był świat realny, lecz subiektywne pojęcie - jako idea jasna i wyraźna - dzieje filozofii europejskiej związały się z subiektywizmem i idealizmem. Uważano bowiem, że to właściwie nasze idee, jako wrażenia i wyobrażenia zmysłowe, lub też nasze idee jako abstrakcyjne pojęcia stanowią jedynie dostępne źródło poznania i informacji o świecie. Tyle bowiem wiemy, ile nas o tym poinformują nasze zmysły. Zatem to już nie świat realnie istniejący, sam w sobie stanowi przedmiot naszego poznania /a wrażenie, wyobrażenia, pojęcia są sposobem tego poznania/, ale świat, o ile jest nam dany w naszych "ideach". Sprawę tę szeroko uzasadniał I. Kant, nazywając swoje stanowisko "przewrotem kopernikańskim", jak już o tym wspominano. Podstawową zatem sytuacją poznawczą, sytuacją pierwotnie racjonalną jest "idea" rozmaicie pojmowana. A Kant uzasadnił, że to warunki podmiotowe jako kategorie zmysłowe i rozumu czynią racjonalną i czytelną "ideę" - pojętą jako "Empfindung" - będącą zmysłowym przedstawianiem. Następca Kanta, Fichte, uzasadniał, że rzeczy istnieją zależnie od myśli i potoczne przekonanie o niezależnym istnieniu rzeczy od myśli zostało przezwyciężone. Takie również było stanowisko Hegla. Jeśli zatem podstawową sytuacją racjonalną jest "idea", to jest to idea bytu, która z natury jest ogólna. Zresztą Hegel uznał ogólność za istotę bytu; a wszystko, co jest jednostkowe, jest tylko wtórnym przejawem idei-pojęcia[10].

Idea-pojęcie jako z natury swej ogólna i konieczna zawiera całość bytu. Tylko całość bytu jest absolutem, jest czymś racjonalnym. Poszczególne fakty, będące dla empirystów racjonalne, właściwie nie są ani racjonalne, ani też nie są bytem. A idea-pojęcie bytu jako ogólne, konieczne nie jest czymś statycznym, bo samo by się zniszczyło, będąc sprzecznością. Jeśli bowiem pojęcie-idea jest ogólne, to jest pozbawione wszelkich determinacji, a przez to samo nie może się niczym odróżniać od nicości. Zatem pojęcie-idea bytu "staje się" nieustannie, a przez to przezwycięża swą wewnętrzną sprzeczność. A stając się wyłania z siebie mnogość - dzięki dialektycznemu procesowi. Byt absolutny /pojęcie/ z konieczności wewnętrznej jest ewolucyj-

ny, jest zmienny, albowiem w niezmienności zniszczyłby siebie sam, będąc ze swej natury - jako ogólny - sprzecznością utożsamiającą byt i niebyt. Dlatego też trójrytm rozwoju dialektycznego stanowi sposób bycia-myślenia /jeśli być i myśleć to to samo/. Każdemu bowiem sposobowi bycia-myślenia "tak" odpowiada z konieczności sposób bycia-myślenia "nie-tak", czyli każdej tezie odpowiada antyteza bycia-myślenia. Teza "alienuje się", jakby od wewnątrz przekształca się w antytezę. A ta z kolei "przechodzi" w syntezę, w "nie nie-tak". Synteza afirmuje i tezę, i jej zaprzeczenie - antytezę. Trafnie myśl Hegla przedstawia w "Historii filozofii W. Tatarkiewicz[11], gdy pisze: "Z prawa dialektyki - przekonany o tożsamości myśli i bytu - Hegel uczynił powszechne prawo bytu. Proces przechodzenia od tezy do antytezy stanowił dlań osnowę nie tylko rozumowania, ale i realnego rozwoju. Za każdą postacią bytu idzie w ślad jej zaprzeczenie. Toteż wbrew powszechnemu mniemaniu sprzeczność - nie tylko nie jest wyłączna z rzeczywistości, ale stanowi jej najgłębszą naturę [...] To przetwarzanie się nieustanne bytu wedle koniecznego prawa stanowi jego naturę. W każdym przeto rozkwicie tkwią zaczątki jego rozkładu. Za to przy rozkładzie zachowuje się to, co istotne, jak w roślinie więdnącej zachowuje się jej nasienie. Z przeciwieństw wytwarza się synteza, która z kolei staje się tezą, a wtedy do niej przyłącza się antyteza - i tak trójrytmem rozwija się świat".

Hegla koncepcja dialektyki jest jeszcze jedną, tragicznie omyłkową, próbą wyjaśnienia bytowości ruchu. Omyłkową przede wszystkim dlatego, że nastąpiło u niego utożsamienie bytu i myśli, a następnie utożsamienie bytu i zmienności - aby móc wyprowadzić z jawnej sprzeczności, która się sama unicestwia. Gdyby bowiem byr był absolutną ogólnością, byłby identyczny z nicością i dlatego on nie może "być", on może się "stawać". Stawanie się jest istotą bytu. To, co u Arystotelesa było tylko przejawem kategorii /ruch i stawanie się/, to u Hegla zostało podniesione do rangi wszechbytu. I dlatego cała rzeczywistość jawi się jako "przechodzenie" idei w kosmos materialny, a tego w duchu /ostatecznie absolutnego/. U Arystotelesa zjawisko ruchu również podlegało eksplikacji filozoficz-

cznej, która dokonała się przez odwołanie się do infrastruktury bytu, do czynników składowych bytu, nie bytujących samodzielnie: do możności i aktu. Ruch jako przemiana w świecie przygodnym miał być aktem bytu w możności jako w możności. Ale to byt w sobie jest złożony z relacyjnie przeciwstawnych sobie /opozycyjnych/ czynników mających się do siebie jak możność do aktu. I ruch jest stanem bytu, ale nie jest samodzielnie istniejącym bytem. To byt "jest w ruchu", byt dokonuje przemiany, ale byt nie jest przemianą. Przemiana jest w bycie, ze względu na to, że istnieje w nim mnogość czynników potencjalnych, przemiennych. Zawsze jednak jest byt i ruch też będąc w bycie jest aktem, który się spełnia, aktem, który jest nadal w możności do upełnienia się.

Oczywiście tak rozumiany ruch /jako akt bytu w możności/ jest sam w sobie mało zrozumiały; trzeba nieustannie się odwoływać do konkretnego bytu i konkretnego ruchu. Nic dziwnego, że Kartezjusz zarzucił Arystotelesowi, iż jego rozumienie zmienności i ruchu jest mętne i nieprecyzyjne. Słowem, definicja ruchu i zmienności jawiła się nie jako idea jasna i wyrażona, ale jako mętna i dlatego chciano się jej pozbyć. Wprawdzie to rzeczywistość ruchu jest właśnie "mętna", jednak w oczach Kartezjusza mętność stanowiła już dyskwalifikację, chociażby to była sama rzeczywistość, do której zresztą Kartezjusz nie docierał, analizując idee jasne i wyraźne, I dlatego Kartezjusz wolał definiować ruch poprzez pojęcia ciała bezwładnego i siły "ujeżdżającej" ciało bezwładne. To jawiło mu się jako wyraźne, matematycznie proste i zarazem użyteczne.

Hegel był trzecim wielkim myślicielem, który podał teorię zmienności, utożsamiając byt i z ogólnością absolutną, i ze zmiennością zarazem. Przez to samo z jednej strony musiał stanąć na stanowisku sprzecznościowego charakteru bytu i zarazem "wyplątać się" ze sprzeczności przez przyjęcie radykalnej zmienności, która miałaby mu pozwolić nie tylko przezwyciężyć sprzeczność, ale nadto zarysować system absolutnie "logiczny" dzięki zastosowaniu prawa dialektyki. A zatem afirmacja sprzeczności jako podstawowego "prawa" pojęcia--idei, a następnie ukazywanie na tle prawa sprzeczności ra-

cjonalnego charakteru systemu - oto gigantyczny zamysł Hegla. Na początku swej rozprawy habilitacyjnej w Jenie w 1801 r. napisał on znamienne zdanie: "contradictio est regula veri, non contradictio, falsi"[12] /"sprzeczność to reguła prawdy a niesprzeczność - fałszu"/. Sprzecznościowa interpretacja bytu będącego w ruchu jest "oryginalnym" pomysłem Hegla, całkowicie zrywającym w tym miejscu z porządkiem racjonalnym, skoro podstawą tego porządku jest właśnie niesprzeczność. Następuje też całkowite zerwanie z tradycją filozoficzną, opierającą wszystkie swe filozoficzne wyjaśniania na obowiązywaniu zasady niesprzeczności. W miejscu, w którym neguje się zasadę niesprzeczności, powinien nastąpić kres wszelkiego rozumowania i myślenia, albowiem cokolwiek będzie wtedy powiedziane, będzie bez wartości, i to niezależnie od tego, czy wypowiedziane sądy będą sensowne, nawet "genialne", czy też bezsensowne. Niesprzeczność bowiem jest nie tylko fundamentem /podstawą/ poznania i rozumowania, ale nadto przenika sens każdego sądu i każdej wypowiedzi. Jeśli bowiem neguję niesprzeczność jako najgłębsze prawo poznania i myślenia, to każda wypowiedź nie uznająca prawa niesprzeczności jest wypowiedzią dowolną i bez sensu. I nie jest ważne, czy przypadkiem będzie to wypowiedź skądinąd "prawdziwa"! Ona na podstawie uznawania naczelnego nonsensu jest "a priori" zawsze bezwartościowa. I właściwie na tym powinno się skończyć czytanie Hegla i dyskusję z jego stanowiskiem.

Nastąpiło wszakże dziwne zjawisko społeczne, mianowicie zjawisko realnej recepcji myśli Hegla, analizy jego poglądów, nieustannego oddziaływania jego teorii na rozmaitych myślicieli. Wszystko to wskazuje, że i sam Hegel jakoś dziwnie pojął samą "sprzeczność" dobierając sobie - w zależności od okoliczności, tudzież w zależności od swoich zamysłów - dowolne rozumienie samej sprzeczności. Bo realna negacja sprzeczności właściwie rozumianej kończy wszelkie poznanie i rozumowanie /myślenie/. Ale niekiedy jest dogodne głosić fundamentalne "głupstwo", aby na tym tle móc dowolnie uzasadniać zamierzone stanowisko, albo też uzasadniać racjonalnie stanowisko jawnie nieracjonalne. I właśnie tak się sprawa ma i u samego Hegla, i u tych, którzy przyjęli jego stanowisko - a zwłaszcza jego metodę uzasadniania.

Zjawisko przemian bytowych, znane dobrze Arystotele-

sowi i przez niego szeroko analizowane, posłużyło Heglowi do dokonania zasadniczego "poślizgu" poznawczego, w którym utożsamił on byt z przemianą, i to nie byt konkretnie istniejący, ale "byt" abstrakcyjnie ujęty, a więc najogólniejsze pojęcie bytu. Z doświadczenia wiemy, że konkretny byt /i my sami jako byt/ podlega przemianom i ruchowi, ale nie jest przemianą i ruchem. Aby móc stwierdzić, że byt jest przemianą i ruchem, trzeba dokonać "poślizgu" i byt jako konkretnie istniejący "zamienić" na byt jako abstrakcyjnie i najogólniej ujęty. Tego dokonywano już nieraz w historii ludzkiej myśli. Hegel też wyciągnął z tego wniosek, że byt jest "pojęciem", ale nie "jest", lecz właśnie "staje się", czyli jest zmianą. A jeśli tak pojęty byt - jako idea najogólniejsza - jest zmianą, to przez to samo jest w sobie sprzeczny; i sprzeczność jest podstawowym prawem myśli i bytu, gdyż, jak mówił Hegel, "to, co racjonalne, jest realnym, i to, co realne, jest racjonalnym"; /Recht. Vorrede Gl 7/ myślenie i bytowanie jest tym samym.

Tymczasem najogólniejsze pojęcie bytu jest sposobem intelektualnego ujęcia poznawczego /najogólniejszego!/ samej treści konkretnego bytu, ale nigdy i nigdzie nie jest bytem i jest absurdem, aby istniało; albowiem sposób ludzkiego poznania jest sposobem istnienia myśli człowieka, a nie samej rzeczy. Inaczej realizowałyby się wszelkie ludzkie "mądre" i "głupie" marzenia. I nie ma przejścia od sposobu ludzkiego poznania do sposobu bytowania realnego. Dlatego przypisywanie najogólniejszemu pojęciu bytu stanów realnych, realizowanych w konkrecie, jest czystym głupstwem. A to, że w konkrecie istnieją stany zmienne, aktualno-potencjalne, to już dostrzegał i uzasadniał - wyjaśniając - sam Arystoteles przed dwudziestu kilku wiekami. I on słusznie wyróżnił różne sposoby zachodzenia przeciwstawieństw w realnym bycie. Pisał bowiem:

> "Twierdzę, że jedno drugiemu przeciwstawia się czworako: albo jako stosunek, albo jako przeciwieństwa, albo jako pozbawienie i posiadanie, albo jako twierdzenie i przeczenie. Oto poszczególne sposoby przeciwstawiania: 'podwójne' przeciwstawia się 'pojedynczemu' jako stosunek; 'dobre' przeciwstawia się 'złemu' jako przeciwień-

stwu; ze względu na pozbawienie i posiadanie 'ślepy' przeciwstawia się 'posiadającemu wzrok'; 'siedzi' przeciwstawia się 'nie siedzi' jako twierdzenie przeczeniu"[13].

Zatem już Arystoteles wyróżnił cztery pary przeciwieństwa, z których trzy pierwsze są sposobami zachodzącymi realnie w rzeczy, a czwarta, mianowicie sprzeczność, nie może zachodzić w rzeczy, lecz jest właściwością sądu o rzeczy: jest bowiem opozycją wyrażoną w sądzie - "jest" i "nie jest" - w stosunku do rzeczy. To rzecz-byt jest sam w sobie tym, czym jest; jest tożsamy relatywnie /a w jednym możliwym i koniecznym wypadku - w Absolucie: tożsamy absolutnie/. Sprzeczność jest naszą wizją poznawczą w stosunku do bytu, o którym - stojąc na gruncie obiektywizmu poznawczego - nie można powiedzieć sądu sprzecznego: że jest, gdy go nie ma, lub że nie jest, wówczas gdy jest. Niesprzeczność zatem jawi się w naszym poznaniu pierwotnie w stosunku do rzeczy; stąd - z odniesienia do poznania - byt jest "nie-sprzeczny", czyli w sobie nie podzielony na "byt" - "siebie" - i nie-byt, czyli zaprzeczenie "siebie". Niesprzeczność jest wizją tożsamego /relatywnie/ bytu w świetle sądu negatywnego o tym samym bycie.

Wewnętrzne złożenia powodujące zmiany i ruch bytu to te opozycje, o których na początku wspomina Arystoteles jako opozycja relacji, braku i przeciwieństwa. Są to rzeczywiste stany bytu złożonego, ale nie są sprzecznością bytu. I w konkretnym realnym bycie - wskutek wewnętrznego różnorodnego złożenia - istnieją najrozmaitsze przeciwstawione sobie w ruchu "części", które uporządkował sam Arystoteles, a po nim tradycja filozoficzna uznała za słuszne przyjąć. Są to - jak wiadomo - opozycja relacji, jak jego /bytu/ prawa i lewa strona; opozycja przeciwieństwa, jak "biały i czarny", "noc i dzień", "cnota i wada", i opozycje braku, jak "widzący i niewidomy", "słyszący i głuchy", "kędzierzawy i łysy" itp. Pomiędzy "częściami" bytu dysponującymi byt od wewnątrz istnieje ciągły chwiejny stan zmienności. Nie jest to jednak sprzeczność, ale relatywna tożsamość bytu. Tożsamość, bo dotyczy tego samego podmiotu - bytu; relatywna, bo uznająca "części" tego podmiotu.

Hegel nie mógł czy też nie chciał rozumieć uznanego Arystotelesowskiego rozróżnienia opozycji bytowych i fatalnie upraszczając zanalizowany przez Arystotelesa stan rzeczy /bytu/, nazwał zmienność /możność zmienności/ stanem sprzecznościowym. Aby sprawę bardziej zagmatwać, tenże "stan sprzeczności" rozmaicie i dowolnie przedstawiał. Wskutek tego powstawały różne interpretacje myśli Hegla w jego kluczowym rozumieniu rzeczywistości.

Nade wszystko stan "wewnętrznej sprzeczności" rzeczy-pojęcia gruntuje - dla Hegla - rozwiązanie sprzeczności poprzez przezwyciężenie alienacji jako stanu sprzecznego z sytuacją wyjściową. A więc to "sprzeczność" jest matką-rodzicielką "procesu dialektycznego" jako koniecznej formy bytowania wszechrzeczy-pojęcia. I na tym tle należy przyjąć generalny schemat rozumienia rzeczywistości. Jest nią "idea" jako swoisty "zbiór" racjonalności sam w sobie. Czy jest to może Bóg? Jeśli by to był Bóg, mógłby to być tylko Bóg nieświadomy sam siebie i świata - "der bewusstlose Gott - das unbewusste Sein" /166/. Nie można utożsamiać "pojęcia", jako stanu wyjściowego w dialektycznym rozwoju, z Bogiem, gdyż jeszcze nie ma "natury", nie ma świata materialnego, który jest alienacją - a więc antytezą w stosunku do "pojęcia"; a bez świata nie ma Boga, bo zdaniem Hegla: "Ohne Welt ist Fott nicht Gott"[14]. Idea zatem jako stan wyjściowy gigantycznego procesu dialektycznego jest jakby kumulacją w sobie "racjonalności", gdyż jest realizacją sprzeczności, która - aby się nie zniszczyć - z konieczności "staje się" w dialektycznym ruchu, przechodząc w antytezę, tj. w naturę świata materialnego, w której są zawarte pokłady racjonalności, a która jest nieświadoma siebie i przechodzi do fazy trzeciej - syntezy - dialektycznego rozwoju, jaką jest pojawienie się ducha, który też przechodzi swój dialektyczny rozwój: od "ducha subiektywnego" - jawiącego się w człowieku jako podmiotowość - poprzez jego alienację: "ducha obiektywnego", w postaci wytworów "ducha subiektywnego", a więc jako język, prawo, instytucje społeczne; aby zakończyć swój proces w duchu absolutnym, także rozwijającym się dialektycznie przez religię, sztukę do filozofii, w której Bóg staje się świadomym siebie i świadomym całego bytu.

Sprzeczność "bytu-pojęcia" jest przede wszystkim si-

łą napędową i ostateczną racją tłumaczącą ruch dialektyczny, obejmujący wszystko. Albowiem "wszystko", czyli abstrakt, byt najogólniejszy, unicestwiłby sam siebie, gdyby nie podlegał rozwojowi dialektycznemu, gdyż "wszystkość" jest tym samym, co "nicość"; stąd konieczność ruchu dialektycznego, w którym "pojęcie" uświadomi się samo sobie, niejako "powracając do siebie" w sposób wyższy, jako duch absolutny, uświadomiony w sobie /poprzez wszechświat/, a przez to Bóg stający się ostatecznie "bytem-w sobie-i-dla siebie".

Obok pojęcia pierwotnej sprzeczności jako racji dialektycznego procesu, jest też u Hegla sprzeczność, rozumiana jako zespół relacyjnych sił antagonistycznych, już to sobie współczesnych, już to po sobie następujących, jak siły rodzenia się i umierania, pozwalające uformować się innej postaci bytu itd. Generalnie rzecz biorąc, rozumienie sprzeczności u Hegla jest jawnym pomieszaniem stanu abstrakcyjnej myśli i konkretnie istniejącego bytu; jest pomieszaniem opozycji sprzeczności z innymi typami opozycji, zwłaszcza opozycji relacji i przeciwieństwa. Jest to jednak pomieszanie "chciane" dla uzasadnienia koniecznego procesu "dialektycznego rozwoju", który ma wszystko "racjonalnie" wyjaśnić za cenę uznania sprzeczności, paradoksalnie, jako właśnie racjonalnego stanu. W zrodzonym ze sprzeczności - i żyjącym syceniem się sprzecznością - systemie Hegla Bóg się jawi jako synteza dialektyki, a człowiek ukazuje się jako miejsce narodzenia Boga; zanika różnica między bytem i niebytem, dobrem i złem w ogólnej wizji świata stającego się z konieczności według planów myśli Hegla, w którym - chyba /jak to widać z całokształtu systemu/ - Bóg uświadomił sobie sam siebie ostatecznie.

Gigantycznie zarysowany monizm dialektyczny Hegla jest - jak się zdaje - drugim po Plotynie wielkim systemem myśli ludzkiej, który każe rzeczywistości tak się rozwijać - niezależnie od wszelkiego doświadczenia - jak to konstruowała "stwórcza" myśl obu, tj. Plotyna i Hegla, ludzkich "bogów". Oba też systemy, tj. neoplatonizm i heglizm, związały się z myślą chrześcijańską do tego stopnia, że trudno było Kościołowi na Wschodzie przezwyciężyć spekulacje Plotyna i trzeba było długich wieków dyskusji i soborów, aby przezwyciężyć pokusę plotyńskiego panlogizmu. Tak samo heglizm stał się w dużej mierze wyrazicielem Kościoła protestanckiego na Zachodzie,

a obecnie przenika poprzez teologów protestanckich także i do teologii katolickiej, która się jeszcze nie zdołała uwolnić od panlogistycznej myśli Hegla. Dialektyczny monizm Hegla został przejęty nie tylko u Marksa i w marksizmie, w którym "plewę" idei zastąpiono "ziarnem" materii /czyli zmieniono tylko nazwę analizowanego przedmiotu!/, ale także u teologów protestanckich i niektórych współczesnych teologów katolickich, którzy pod wpływem myśli Hegla przechodzą na panenteizm w jego rozmaitych sformułowaniach. Ponawiają oni wielką wizję filozoficzną Anaksymandra z Miletu, według którego nieświadome siebie, bezkresne - jako nieskończoność - bóstwo ciągle wyłania z siebie koniecznościowo i cyklicznie światy, tak jak PRAJEDNIA Plotyna z konieczności wypromieniowuje z siebie LOGOS, z jego także koniecznymi konsekwencjami. Podobnie byt-pojęcie /najogólniejsze/, w sobie sprzeczne, przezwycięża swoją sprzeczność w koniecznym, dialektycznym ruchu rodzącym ostatecznie ducha absolutnego w człowieku jako kosmicznym miejscu rodzenia się "boga" według zamysłu... Hegla.

Francuski historyk filozofii Emil Brehier przedstawia w swej "Historii filozofii"[15] związek Hegla rozumienia religii z jego filozofią. Czym jest dla Hegla religia? Jako religia jest to zasadniczo religia chrześcijańska. A zasadniczymi dogmatami tej religii są: wcielenie się SŁOWA BOŻEGO i narodzenie się Jezusa oraz odpuszczenie ludziom ich grzechów w związku z życiem i śmiercią Jezusa. Otóż SŁOWO "się wcielała", czyli Bóg staje się człowiekiem; znaczy to, że rozdzielenie świadomości ludzkiej od świadomości powszechnej zostaje usunięte w Bogu-Człowieku, jako Jezusie. Grzechy zostają odpuszczone - czyli upadki człowieka i jego niedoskonałości są odtąd pojmowane jako konieczne warunki przyjścia Ducha. Objawienie zatem chrześcijańskie wkracza w sam rdzeń filozofii Hegla. A właściwie myśl objawiona zawsze zawierała się w systemie Hegla. To, co w formie obrazów i alegorii jest w chrześcijaństwie, Hegel starał się przedstawić racjonalnie w swoim systemie. Jest to "historia zbawienia", w której Bóg wyłania się jako przyszłość na tle koniecznościowego, dialektycznego rozwoju "bytu-pojęcia". Oczywiście Bóg Hegla nie jest niezależny od wspólnoty wierzących. On

jest "wspólnym" duchem wspólnoty religijnej. W tym też sensie religia dla Hegla jest nie tylko drugim etapem /antytezą/ w rozwoju ducha absolutnego, ale można wszystkie trzy stopnie /etapy/ dialektycznego rozwoju ducha absolutnego uznać właściwie za religię i religijną interpretację dziejów ducha, który się uświadamia ostatecznie jako duch absolutny. Dlatego i teoria sztuki jest w gruncie rzeczy historią sztuki ujawniającej dzieje ducha, a religia i filozofia są w gruncie rzeczy i historią religii, i historią filozofii, o ile ukazują coraz pełniejsze objawianie się ducha, który dochodzi do statusu Boga tylko w dialektycznym rozwoju. Stąd zewnętrznym przejawem uświadamiania się ducha są różnorodne religie, które Hegel pojmuje jako szczeble objawienia prowadzące ostatecznie do objawienia chrześcijańskiego, mającego być symboliczną formą tej samej doktryny, którą sam Hegel przedstawia jako swój system filozoficzny. I w nim to człowiek ukazuje się jako ostateczny cel całego rozwoju dialektycznego. Tylko człowiek ma sam w sobie ostateczne i najwyższe wartości.

3. Monizm teologiczny

Sformułowania Hegla na temat religii przenoszą nas wreszcie na pole monizmu teologicznego, który ma różne postaci. Można bowiem mówić o religijnym i teologicznym wymiarze starego stoicyzmu; można ten sam monizm zauważyć w spekulacjach B. Spinozy, ale właściwie to Hegel dał impuls - poprzez swoją dialektykę rozwojową i negację sprzeczności - monizmowi teologicznemu, który współcześnie się rysuje w pismach teologów, nawet tzw. katolickich, a przynajmniej ogólnie mówiąc - chrześcijańskich. Teologiczne bowiem monizmy starożytności, średniowiecza, nowożytności w zasadzie przebrzmiały. Ale niektóre ich wątki są ciągle żywe, jak np. "panenteizm" Anaksymandra, panteizm Dawida z Dinant czy plotynizujące pomysły Bruna. Jednak dialektyka Hegla wraz z negacją sprzeczności pozwoliła związać tzw. ewolucję kosmiczną z Bogiem, który odtąd został poddany prawu rozwoju, co w całej tradycji filozoficznej było odrzucane jako "wewnętrzna sprzeczność" i negacja samego Boga. Oczywiście monizujące tendencje teologiczne - niekiedy jawnie się przyznające do panenteizmu

/wypadek np. N. M. Wildiersa - "Obraz świata a teologia"/[16] - stanowią trudny materiał do dyskusji na skutek ich eseistycznego języka, pełnego przenośni, tudzież na skutek wielkich wizji prorockich dotyczących raczej "pełni czasów", "paruzji" aniżeli interpretacji racjonalnej samego Objawienia i zachowania podstaw racjonalnego rozumowania. Jednak niektóre sformułowania są niedwuznacznie monizujące i przypominają gnozę pod pretekstem unaukowienia samej teologii i dostosowania jej do współczesnych poglądów naukowych. Znalazło to swoje odbicie w tzw. teologii procesu opartej na Whiteheada filozofujących koncepcjach rozwoju kosmosu oraz do pewnego stopnia w sformułowaniach. P. Teilharda de Chardin i jego "profetycznej" wizji tzw. noosfery z "kosmicznym" Chrystusem jako ostatecznym etapem kosmicznej ewolucji.

Sam Teilhard de Chardin stoi w swoich wyznaniach na gruncie katolickiej ortodoksji i dlatego nie można go osobiście "posądzać" o jakieś naruszenie pozycji wierzącego. Sformułowania jednak, które pozostawił w swych pismach, a nawet generalne zarysowania budzą sprzeciw ze względu na znaczeniowe poślizgi uprawniające do monizujących /panenteizujących/ konsekwencji. I mimo że sam Teilhard de Chardin uważa, iż nie uprawia filozofii, ale jedynie na gruncie naukowym podaje swoistą interpretację teologiczną opartą na listach św. Pawła, to jednak obiektywnie znajdujemy tam filozoficzne stanowisko w rozumieniu rzeczywistości /henologiczna koncepcja bytu/, a także filozoficzną wymowę teologicznych interpretacji. Pisze więc np. Teilhard: "U dolnego kresu rzeczywistości, całkowicie poza naszym zasięgiem, odkrywamy ogromną mnogość, całkowite zróżnicowanie, któremu towarzyszy zupełny brak jakichkolwiek przejawów jedności. W gruncie rzeczy taka absolutna mnogość byłaby nicością i nigdy nie istniała. Jest to jednak kierunek, skąd dla nas wyłonił się świat. Na początku czasu świat ukazuje się nam, wyłaniając się jak gdyby z mnogości, przesiąknięty mnogością, ociekający mnogością. Lecz już wówczas, skoro coś istniało, proces jednoczący trwał. W najwcześniejszych stadiach, jakie potrafimy sobie wyobrazić, w świecie działało już od dawna mnóstwo dusz elementarnych, które spierały się o jego rozproszone cząstki, by istnieć jednocząc je. Niepodobna wątpić, że tzw. materia surowa była już w jakimś

sensie ożywiona. Całkowita "zewnętrzność" albo całkowita zależność - to podobnie jak absolutna mnogość synonimy nicości. Atomy, elektrony, cząstki elementarne, niezależnie od tego, jakie są, byleby były czymś obiektywnie istniejącym, muszą posiadać jakąś rudymentarną immanencję, tzn. iskierkę ducha"[17]. Dwie sprawy filozoficzne są tutaj przyjęte. /1/ Rzeczywistość jest rzeczywistością-bytem poprzez jedność i jednoczenie się. Wskutek tego wielość absolutna jest tym samym, co nicość. Jeśli Bóg stworzył świat, to w odwieczną mnogość wprowadza zasadę jednoczenia. Tym samym jedność i jednoczenie się jest następstwem bytowania /istnienia/, a powołanie do bytu jest "udzieleniem" istnienia. /2/ W tak pojętym mnogim świecie jest "pan-psychizm" - jest obecny duch jako właściwość tak pojętej materii. Przyjęcie takiego stanowiska - chociaż może być sugestywne - jednak zaciera różnicę bytu i niebytu, jak jeszcze będzie okazja o tym powiedzieć nieco dalej. Na tym tle Teilhard proponuje swoiste rozumienie ducha: "Fenomen ducha nie jest więc czymś w rodzaju krótkotrwałej błyskawicy rozjaśniającej noc, lecz odzwierciedla on stopniowe i systematyczne przechodzenie od nieświadomości do świadomości i od świadomości do samoświadomości. Jest to zmiana stanu w skali kosmicznej. W ten sposób pozwalają się wyjaśnić bez sprzeczności zarówno związki, jak i przeciwieństwa między duchem i materią. W pewnym znaczeniu duch i materia są zasadniczo tym samym, jak to utrzymują neomaterialiści. Jednakże między duchem a materią dokonuje się jak gdyby 'odwrócenie znaków', w którego następstwie powstaje pewnego rodzaju przeciwieństwo [...]"[18].

Zarówno rozumienie stworzenia jako jednoczenia się materii, jak i rozumienie ducha jako "odwrotności" relacyjnej materii jest nie do przyjęcia, albowiem są tu pominięte zasadnicze cechy jednego i drugiego "stanu", a wzięte są cechy wcale nie pierwotne, lecz wtórne. Być stworzonym znaczy być powołanym do istnienia, a być duchem znaczy być niemierzalnym czasoprzestrzennie i dlatego nie można się zgodzić z filozoficznymi założeniami Teilharda, które jakoś stoją "u spodu" jego propozycji. Oczywiście nie znaczy to, by w jego propozycjach występowały cechy jakoś "nie istniejące"; są to jednak cechy wtórne, nie konstytuujące, uznane

jednak za konstytuujące i dlatego tym bardziej wprowadzające zamieszanie. Albowiem rzeczywiście "jednoczenie się" występuje w bycie, ale go nie konstytuuje; materia jest "odwrotnością" ducha, ale to nie powoduje rozumienia ani ducha, ani też materii. Natomiast być "niemierzalnym" czasoprzestrzennie uchodziło za cechę zasadniczą ducha w przeciwstawieniu do materii jako przedmiotu poznania naukowego. Tym bardziej więc propozycje zacierające granice między bytem i niebytem, materią i duchem są tylko pozornie naukowe; w gruncie rzeczy są to propozycje bałamutne, choć wzniośle przedstawione.

O wiele gorszą natomiast jest sprawa zakamuflowanego "panenteizmu" Teilharda. Jest bowiem znane i na gruncie filozofii klasycznej w wersji Tomasza, i na gruncie także teologii twierdzenie o powiązaniu wszelkiego bytu przygodnego z Bogiem. Mówi się bowiem o "wszechobecności" Boga, mówi się w filozofii o "partycypacji" bytowania przygodnego w bytowaniu Boga. Istnieje zatem od dawna rozpoznawana więź bytu przygodnego jako "stworzenia" z Bogiem jako Stwórcą. O owej "więzi" pisał i mówił w Piśmie świętym św. Paweł Apostoł. Zwłaszcza jego mowa na Areopagu w Atenach, zapisana w Dziejach Apostolskich, jest najwyższą formą metafizyki. "Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim [...] w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy"[19]. Tenże św. Paweł w swoich listach przedstawia Chrystusa jako Pana wszechświata. Cytaty te czyni także swoimi Teilhard i na nich buduje teorię "Chrystusa kosmicznego". Jest to wprawdzie wizja porywająca, ale chyba zanieczyszczona panenteizmem. Bo Chrystus będący - według wiary - wcielonym Słowem Bożym przez to samo nie udzielił swego boskiego istnienia całej ludzkości i całej materii kosmicznej. Inni ludzie wiążą się i jednoczą z nim przez osobowe akty poznania, miłości, decyzji - ale nie przez zjednoczenie się w "unii hipostatycznej" lub "teandrycznej". Związanie się bytu przygodnego z Bogiem jest koniecznościowe w zakresie przyczynowania sprawczego, wzorczego i celowego zarazem - ale nie, mówiąc językiem arystotelesowskim, w zakresie przyczyny formalnej lub materialnej. Znaczy to, że byt przygodny sam w so-

bie nie jest w żadnym aspekcie Bogiem, ale zachowuje swoją "osobniczość" bytową, będąc zarazem całkowicie zależny od Boga jako jego "skutek", a więc w fakcie istnienia, w pochodności swej bytowej treści, w przyporządkowaniu ostatecznym swego działania. I to jest tzw. partycypacja, czyli zależność sprawcza, wzorcza i celowa - ale nie jest to ani materialne utożsamienie się z Bogiem, ani formalne "stanie się" w swej treści Bogiem /utożsamienie formalne/.

Teilhard nie przestrzegając znanego rozróżnienia, wprowadza swą profetyczną wizją ogromne niebezpieczeństwo "pomieszania" bytu przygodnego z Bogiem, niebezpieczeństwo panenteizmu i nieodróżnienia porządku "natury", czyli porządku stworzenia i naturalnego działania, od porządku łaski - a więc porządku wybraństwa przez Boga ludzi do specjalnego uczestniczenia w życiu Boga przez akty osobowe poznania i miłości, już nie zapośredniczone przez inne byty stworzone, ale wprost i bezpośrednio uprzedmiotowione w Bogu jako Bogu.

Oto próbka swoistego "panenteizmu" Teilharda wskutek nie poczynienia zasadniczych i podstawowych odróżnień od dawna znanych w filozofii chrześcijańskiej teologii: "Bóg nie mógłby być pierwszym Poruszycielem /przyciągającym od strony przyszłości/ /a czy u Boga jest przyszłość? - M. K./, gdyby nie stał się Bogiem Wcielonym i Odkupicielem; innymi słowy, gdyby nie był Bogiem-Człowiekiem, historycznym Chrystusem. Chrystus zaś nie mógłby 'usprawiedliwić' człowieka, gdyby równocześnie nie przeistoczył, nie odnowił, całego wszechświata [...] Bóg jest szczytem wszechświata, który ma jednoznaczną strukturę kierunkową i podlega jeszcze nie zakończonemu procesowi ewolucji. Jeśli więc, jak powiada św. Paweł, 'wszystko, co jest na ziemi' ma się 'pojednać w Chrystusie', aby powrócił na łono Ojca jako 'ten, w którym wszystko trwa', to nie wystarczy - jak się nam może zdawało - nadprzyrodzone uświęcenie dusz przez Chrystusa. Chrystus musi mocą stwórczego oddziaływania doprowadzić kosmiczną noogenezę do przyrodzonego spełnienia. Tak oto stopniowo wyłania się niezwykłe zjawisko powszechnej energii chrystianicznej - zarazem unadnaturalniającej i unadczłowieczającej, w której się materializuje i personalizuje pole powszechnej zbieżności, warunkuje proces zwijania się wszechświata"[20].

Wizja Teilharda de Chardin, pomimo iż wykazuje wyraźne pomieszanie różnych wątków filozofii, nieodróżnienie stanu natury i stanu łaski, wyraźne rozciągnięcie unii osobowej na unię Chrystusa kosmiczną i wskutek tego zarysowuje panenteizację, to jednak nie podlega jednoznacznej negatywnej ocenie, a to wskutek osobistych wypowiedzi i osobistego stanowiska ich autora, samego Teilharda de Chardin, który czyni wyraźne wyznania wiary katolickiej mimo swych dość dwuznacznych /panenteizujących/ sformułowań.

Inaczej jednak sprawa przedstawia się z innymi - po Whiteheadzie - teologami i pisarzami, którzy już wyraźnie wyznają stanowisko panenteistyczne, czyli monizm, który może być utrzymywany jedynie za cenę zrezygnowania z porządku racjonalnego. Niech, jako ilustracja służy wypowiedź N. M. Wildiersa /teologa/ w przetłumaczonej na język polski książce "Obraz świata a teologia". "Spróbujmy jednak głębiej wniknąć w to nowe pojęcie Boga obecne w dzisiejszej wizji rzeczywistości. 'Tradycyjny ateizm i tradycyjny teizm - pisał Hartshorne /Man's Vision of God and the Logic of Theism, Hamden Conn. 1964, s. 3/ - są dwiema stronami tej samej omyłki, jednej z najbardziej charakterystycznych omyłek ludzkiego myślenia'. Filozofowie 'procesu' przeciwstawiają ateizmowi i teizmowi pojęcie Boga określane często terminem 'panenteizmu', którego nie należy mylić ani z panteizmem, ani z teizmem. Uznają oni co prawda istotną różnicę między Bogiem a światem, lecz zarazem traktują ich jako najściślej ze sobą związanych, tak iż jeden jest nie do pomyślenia bez drugiego. Powróćmy teraz do rzeczywistości, jaka się nam objawia. Wszędzie postrzegamy wydarzenia, które razem tworzą harmonijną, a więc i estetyczną całość. Naturalnie istnieją różne stopnie tej harmonii, ale nigdzie nie widzimy całkowitego chaosu lub zdecydowanej sprzeczności. Sama czysta kreatywność i potencjalność nie byłyby w stanie wydać z siebie jedności, spójności i harmonii. Konieczny jest tu jeszcze trzeci czynnik dający zjawiskom wewnętrzny związek i porządek. Analityczny opis rzeczywistości ukazuje nam zawsze obecne działanie zasady porządkującej. 'Bóg jest elementem porządku, dzięki któremu kreatywność odrzuca określone cechy i bez którego nie byłoby możliwe żadne konkretne wydarzenie. Z tego punktu widzenia Bóg jest nigdy nie zawodzącą

i stale obecną podstawą doświadczenia' /B. M. Loomer, White head's method of empirical analisis/"[21].

Zarysowana próbka myślenia wskazuje dowodnie, że nastąpiło tu pomieszanie stanowiska fizycznego /akceptacja ruchu ewolucji jako zdarzenia fizycznego, mierzalnego/ ze stanowiskiem teologicznym - istnienie Boga i pomieszanie sposobu działania mierzonego w fizyce z wyjaśnieniem filozoficznym, domagającym się "racji bytu", ale potraktowanym na wzór fizyki. W wyniku tego Bóg stał się "elementem porządku", a więc wyjaśniający stał się przedmiotem wyjaśniania fizycznego. Bóg przedstawiony w tej teorii nie jest Bogiem Absolutem, ale "bogiem relatywnym", nowym bożkiem stworzonym przez nie douczonych w filozofii teologów. Zresztą dowody tego "niedouczenia" występują permanentnie zarówno w pismach np. N. M. Wildiersa, jak i Hartshorne'a. Można to wytłumaczyć jedynie nieprzezwyciężeniem w myśleniu stanowiska Hegla i stąd akceptacji sprzeczności jako podstawy wyjaśniania. Nie inaczej też można ostatecznie wyjaśnić filozofię procesu Whiteheada, dla którego "stawanie się" jest podstawową kategorią /jakby mogło istnieć stawanie się tego, co nie istnieje/. Dlatego też propozycja wyjaśniania i przedstawiania sobie Boga na wzór JAŹNI ludzkiej jako bytu osobowego w tym wypadku zawodzi, gdyż doświadczalną jaźń ludzką traktuje się jako "relację" i na tym tle "obraz Boga" jest zaprzeczeniem Absolutu. Panenteizm jest postacią monizmu, w którym wprawdzie uznaje się "początek", ale tylko taki, który wchodzi "w skład" wszystkiego, co jest "zapoczątkowane" i podlega przemianom. Bóg w takim rozumieniu nie wychodzi poza zarysowany przez Hegla panlogizm, który jak dotąd okazał się nie tylko natchnieniem dla "fizykujących" teologów, lecz także jest jedynym konsekwentnym systemem redukującym Boga do "stwarzanego" świata, w którym najwyższym przejawem ducha jest sam człowiek, a zwłaszcza człowiek, w którym zrodziło się poczucie "ducha absolutnego", zdolnego ostatecznie osądzać nie tylko sposób istnienia Boga, ale także sposób jego działania. A to wszystko jest "uczonym" głupstwem. Bóg bowiem transcenduje ludzkie poznanie, a sposób Bożego działania nie jest wyznaczany przez człowieka.

II. PLURALIZM I JEGO UNIESPRZECZNIENIE

1. Fakt pluralizmu

Pluralizm bytowy jest naturalnym światem, w którym człowiek żyje i rozwija się. Przekonanie o pluralizmie jest naturalną, spontaniczną i zdroworozsądkową postawą życiową każdego człowieka. Nieuznawanie takiego pluralizmu nasuwa siłą rzeczy podejrzenie jakiejś psychicznej nienormalności. W normalnym bowiem porządku ludzie odróżniają różne przedmioty, nie utożsamiają ich ze sobą i nie uważają ich za przejaw tego samego bytu. Stąd też mąż odróżnia swoją żonę od cudzej, dziecko rozpoznaje swoją matkę i nie utożsamia ją z inną kobietą; nawet odróżniamy swoje domy, mieszkania i posiadłości do tego stopnia, że obwarowujemy je systemem prawnym i "dochodzimy swego" w sądach. A każde w normalnym, spontanicznym życiu utożsamienie jednego przedmiotu z innym i nieodróżnienie od innych przedmiotów wzbudza natychmiast spontaniczną reakcję ludzi /nawet wyznających teoretycznie monizm!/, stojących w obronie normalnego pluralizmu rzeczy, niesprowadzalności ich do siebie i ich realnego odróżnienia. Takie właśnie stanowisko cechuje nie tylko naszą postawę w życiu codziennym, ale jest zarazem postawą człowieka żyjącego w realnym świecie. Opierając się na tym stanowisku - bez głębszego zastanawiania się - człowiek przetrwał w historii bardzo ciężkie czasy, gdy musiał w prymitywnych warunkach zdobywać pokarm, aby przeżyć. Spontaniczne uznawanie wielości bytu, ich nieredukowalność do siebie nigdy nie budziły i nie budzą sprzeciwu w spontanicznym /uprzedmiotowionym/ sposobie zachowania się człowieka[22]. Jak już wcześniej wspomniano, dopiero refleksja filozoficzna i naukowa postawiła zagadnienie monizmu jako swoistą alternatywę dla pluralizmu; dopiero w poznaniu zreflektowanym pojawiła się możliwość traktowania spontanicznie uznawanego pluralizmu za przejaw czegoś jednego - jakiegoś jednego podłoża-tworzywa, z którego wszystko się rozwinęło i jawi się nam - ale w rzeczy samej takie nie jest - jako mnogie. Takie rozumienie rzeczy wydawało się czymś najprostszym w ostatecznym wyjaśnianiu

mnogiego świata, dlatego też poczęto do takiego sposobu myślenia dobierać - najczęściej a priori - odpowiednie przesłanki, które mogłyby ostatecznie uzasadnić odpowiednio rozumiany monizm. Jednak monistyczne i monizujące rozumienie rzeczywistości jest nie tylko sztuczne, lecz zawsze kończy się popadnięciem w sprzeczność, nie zawsze jawną, ale jednak zawsze - w konsekwencji - nieuchronną. Sprzeczność zaś jest negacją podstaw samej racjonalności zarówno w bytowaniu, jak i w poznaniu.

Zatem z punktu widzenia nieudanych prób racjonalnego uzasadnienia monizmu nie można go uznać za realistyczną i uniwersalną wizję rzeczywistości. Coś więcej - to sama rzeczywistość w naszym spontanicznym poznaniu nie uprawnia nas do stawiania monizujących hipotez wyjaśniających. Takie hipotezy były postawione - i są nadal stawiane w dniu dzisiejszym - tylko z apriorycznego stanowiska. Wówczas bowiem, gdy uprzedmiotowimy nasze spontaniczne poznanie i gdy badamy rezultaty uprzedmiotowionego poznania - ukazuje się wstępna możliwość monizującego charakteru rzeczywistości, spontanicznie poznawanej jako mnogiej. Hipotezę monistycznie rozumianej rzeczywistości narzucamy jako swoistą "siatkę" na jawiące się i przeżywane mnogie fakty /byty/ realne, sprowadzając dostrzeżoną spontanicznie mnogość do "ukrytej" jedności. Oczywiście, można i tak badać rzeczywistość w procesie ostatecznościowego jej wyjaśniania. Ale o wiele bardziej, z metodologicznego punktu widzenia, jest uprawniona naturalna droga wyjaśniania: /a/ dostrzec mnogie fakty, byty i zaafirmować ich istnienie, jak to zresztą czynimy w naszym zdroworozsądkowym, spontanicznym poznaniu; /b/ fakty te jako mnogie starać się wyjaśnić w ostatecznościowej interpretacji wyjaśniającej.

Takie też było podejście wybitnych filozofów klasycznych, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, jeśli chcemy wymienić tylko najwybitniejszych przedstawicieli realizmu klasycznego. Bieda jednak z tym, że tego rodzaju podejście wiąże się koniecznościowo z uznaniem Absolutu jako oddzielonego od mnogich wypadków bytowych źródła bytu, którego negacja pociąga za sobą konieczność negacji samych mnogich /pluralistycznych/ faktów. Nie wszystkim jednak wydaje się racjonalna /i nie wszystkim "podoba" się/ taka konieczność

afirmacji Absolutu, chociażby ze względu na praktyczne tego konsekwencje, i dlatego w obliczu takiej alternatywy wolą wybrać monizujące - choćby i sprzeczne - wyjaśnienia, które pozornie podnoszą człowieka do godności "boga", jak to już poprzednio było zauważone.

Zatem i względy metodologiczne, i względy faktyczne, w postaci nieudałej monizującej wizji wyjaśniającej, zmuszają do szukania wyjaśnień samego pluralizmu bytowego, danego nam jako fakt życiowego doświadczenia.

2. Złożenie bytowe podstawą pluralizmu

Od samego początku filozoficznej myśli refleksyjnej zdumiewały myślicieli, a zwłaszcza Platona, z jednej strony mnogość jednostkowych bytów, np. ludzi, koni, psów, a z drugiej dziwny fakt ludzkiego poznania w postaci ujmowania w jedno pojęcie, a następnie wyrażania tego pojęcia poprzez jeden tylko ogólny termin - np. "człowiek", "koń", "pies". Jak to się dzieje, że tyle indywiduów, których liczba jest wręcz nieskończona, wyrażamy w jednym pojęciu i jednym terminie? Już wtedy pojawił się problem pluralizmu /wielość jednostek/ i monizmu /jedno pojęcie i jeden termin/. To samo - jeszcze radykalniej - uwidoczniło się w wypadku jednego wyrażenia "byt" i mnogości pojedynczych bytów. Rozwiązaniem najprostszym było zaakcentowanie wyższego, bo "duchowego", "intelektualnego" sposobu bytowania form monistycznych. Znaczyło to, że prawdziwy byt jest po stronie pojęciowego sposobu istnienia, a więc "monizującego" a nie zmiennego, jednostkowego. Dlatego też wytłumaczenie pluralizmu bytowego związało się także z powiązaniem go ze sposobem "zmysłowego" sposobu poznania. Dlatego mógł Parmenides powiedzieć, że informacje zmysłowe, pluralistyczne, zmienne wyznaczają "drogę głupców", podczas gdy "droga prawdy" jest wyznaczona przez intelekt informujący o jedności i jednościowej, "monizującej" formie bytowania. Ale taka wizja nie rozwiązywała sprawy, gdyż po prostu była niezgodna z życiem. Dlatego też Arystoteles słusznie zwrócił uwagę, że sam fakt pluralizmu bytowego jest jakby "podziałem" pojęcia gatunkowego /rodzajowego/ na jego jednostkowe "części". To przecież jednostki /konkretni ludzie/ wchodzą "w skład" tego samego

gatunku /gatunkowego pojęcia orzekającego w języku naturalnym o jednostkach/ znaczonego jednym terminem. Zwrócił uwagę, że wszelkie typy jedności są niczym innym, jak zaprzeczeniem podziałów w odpowiednio branym aspekcie. Wewnętrzne niepodzielenie bytu jest jego bytową jednością. Co więcej, już Platon /mylnie!/ i do pewnego stopnia także sam Arystoteles uważali, że to dzięki niepodzieleniu wewnętrznemu /na byt i niebyt/, spowodowanemu przez formę substancjalną, zachodzi fakt bytowania; że to jedność jest bardziej pierwotna od bytu, bo ona gruntuje bytowość. Zatem koncepcja niepodzielenia wiązała się z "jednościowym", "monizującym" obrazem świata, natomiast podzielenie lub podzielność wskazywałaby na odpowiednio rozumiany pluralizm. Arystoteles zwrócił uwagę, że istnieje niepodzielenie w obrębie bytu, w obrębie numeryczności, w obrębie gatunku i rodzaju i w obrębie ponadrodzajowego, analogicznego rozumienia świata /była to zasadniczo analogia specyficzna - PROS HEN, czyli analogia atrybucji - oparta na powiązaniu realnych bytów wspólnym źródłem realnego ruchu/. Zatem podzielenie i podzielność stanowiły, według Arystotelesa, "uzasadnienie" odpowiednio rozumianego pluralizmu[23].

Generalnie rzecz biorąc, koncepcja ta była słuszna, aczkolwiek narażona na poważne błędy, które zresztą wystąpiły i u samego Arystotelesa, i u jego komentatorów, uważających, że stan ogólny bytowania /symbolizowany pojęciem/ jest bardziej pierwotny i "mocniejszy" niźli stan jednostkowego istnienia. Drugim niebezpieczeństwem było samo rozumienie "części" i "złożenia". Pojmowano je bowiem na wzór "części" i ich "złożenia" w świecie "sztuki" i tworzenia nowych bytów "sztucznych" z części już uprzednio istniejących, jak domu z drewna i kamienia, butów ze skóry itp. Tymczasem inne jest "złożenie" bytowe sztuczne, a inne naturalne. Bo i człowiek także "składa się" z różnych części, takich jak np. głowa, ręce, nogi, tułów, i na pewno głowa jest różna od nogi, ale to nie znaczy, by głowa czy noga istniały "przedtem" samodzielnie, choćby szczątkowym sposobem bytowania. To głowa, ręce i nogi jako części tego samego bytu formują się w całości i całość "jest z nich", ale one uprzednio przed całością nie istniały. A złożenia, które powstały na drodze sztuki, nie tworzą istotnie jednego bytu. Jedność

ta jest dość przypadkowa - o ile ludzka myśl zwiąże różne części w jedną całość. I może ten obraz złożenia powstałego na drodze sztuki - jak okrętu z desek, domu z cegieł - stał się jakimś paradygmatem wszelkiego złożenia, skoro tak bardzo zaciążył na wszystkich teoriach jedności bytowej. W "sztuce" owa jedność jest racją powstania nowego bytu; może dlatego filozofowie greccy rację bytowania w ogóle widzieli w jedności, gdy tymczasem jedność jest sposobem, a nie podstawą bytowania w tworach naturalnych. Tylko w wytworach "sztuki" owa jedność uprzednio istniejących części zespolonych według jakiegoś kryterium w twór pochodny od intelektu stanowi rzeczywiście rację bytowania "sztucznego", a więc takich wytworów, jak wóz, okręt, przedmioty codziennego użytku.

Wracając jednak do sprawy pluralizmu, dostrzegamy w wielości otaczających nas bytów ich bardzo bogate złożenie z rozmaitych części. Albowiem gdyby takiego złożenia nie było, gdyby nie było żadnych "części", lecz był on cały jednym i tym samym "czynnikiem", "elementem", to nie byłoby żadnego powodu, by jeden i ten sam czynnik w sobie tożsamy i niezłożony mógł "się rozrosnąć" w nietożsame i różne składniki, a przez to utworzyć podstawy wewnętrznych przemian i ukonstytuowania się rozmaitych, mnogich bytów. Absolutna tożsamość, a przez to jakby "jednocechowość", wyklucza możliwość wszelkiego pluralizmu. Jedność bowiem pomnożona przez jedność jest zawsze jednością - a w porządku bytowym tożsamością.

Jeśli zatem zauważamy w naszym uprzedmiotowionym, spontanicznym poznaniu wielość bytów, to przez to samo rodzi się pytanie "dla-czego" ta wielość zaistniała? Ze względu na jakie "złożenia" mamy do czynienia z odpowiednim pluralizmem?

Zresztą podchodząc do sprawy z czysto praktycystycznego punktu widzenia, stwierdzamy w bycie najrozmaitsze złożenia, które niekiedy bardzo łatwo fizycznie "rozdzielamy". Może najbardziej widoczne są te, które w tradycji filozoficznej były nazwane złożeniami integrującymi, materialnymi. One to "integrują", czyli "scalają" sobą byt materialny. Tak w człowieku takimi integrującymi częściami są: głowa, tułów, ręce, nogi, włosy, organy ciała, jego tkanki, komórki, molekuły, atomy. Rozdzielenia części integrujących można dokonać za pomocą odpowiednio dobranego narzędzia

fizycznego, dlatego że mamy tu do czynienia ze złożeniem fizycznym. W fizyce lub fizyko-chemii zatrzymujemy się na poziomie tego właśnie typu złożeń, zakładając, że struktura bytu jest zasadniczo strukturą materialną, integrującą. Ilekroć więc w fizyce mówimy o "strukturze materii", tylekroć przedstawiamy właśnie model integrującego złożenia przedmiotu. Sam typ złożenia integrującego tłumaczy nam materialna podzielność i wielość oraz ilościowe różnice bytu. Arystoteles podał nawet zalążki teorii ujęcia tylko ilościowej strony rzeczywistości jako podstawę utworzenia bytu matematycznego. Ilość bowiem - z jej relacjami - czy to ciągła, czy też krotna wiąże się z odpowiednim "mierzeniem" i wyrażaniem rezultatów pomiaru w jednostkach liczbowych.

Ilościowa strona bytu /a przez to złożenie z części wyłącznie integrujących/ jeszcze jednak nie tłumaczy nam całej natury bytu. Byłoby bowiem błędem twierdzenie, że człowiek jest tylko sumą swoich części składowych integrujących, że zrozumieć człowieka, to znaczy wyliczyć i zsumować jego "części" integrujące. Człowiek jest jeszcze czymś-kimś "więcej" aniżeli tylko sumą tych części. Jest wszakże prawdą, że nie można także zrozumieć natury ludzkiej w oderwaniu od owych integrujących składników, mimo iż te same w sobie nie są zdolne ostatecznie wyjaśnić, kim-czym jest byt konkretnie materialny. Jednakże destrukcja niektórych składników integrujących jest czasami zarazem destrukcją samego bytu, jak to np. uwidacznia się przy uśmiercaniu zwierzęcia lub innej istoty żyjącej.

W bytach materialnych, zwłaszcza żyjących, można z łatwością dostrzec inne czynniki składowe, głębiej związane z samą naturą bytu, aniżeli to ma miejsce w porządku złożenia wyłącznie integralnego. Weźmy np. pod uwagę te złożenia, które w tradycji filozoficznej były nazwane złożeniami z substancji i przypadłości. Natychmiast bowiem dostrzegamy w tym bycie żyjącym, jakimś człowieku, jakby "falujący" zespół składników przypadłościowych przy zachowaniu tożsamości bytu. Ten sam bowiem Jan był dzieckiem i ważył kilka kilogramów i ten sam Jan waży obecnie kilkadziesiąt kilogramów; ten sam Jan miał inne jakości w dzieciństwie, a inne w wieku dojrzałym; uwikłany był w inne relacje przedtem, a w inne potem, gdy dojrzał; ten sam Jan dokonuje rozmaitych czynności w róż-

nych odcinkach czasowych i zarazem podlega różnorodnym działaniom. Będąc w sobie tożsamy /relatywnie/, jest także sam w sobie swoiście dynamiczną substancją, podmiotem samodzielnie istniejącym. Substancjalność Jana, jako konkretny wyraz relatywnej tożsamości, nie jest i nie może być pojmowana jako "statyczna" i "skostniała" forma bytowania, jak to sugerują rozmaici ewolucjoniści nie rozumiejący ani kategorii filozoficznych, ani też historii filozofii. Przecież już sam fakt "podmiotowania" rozmaitych składników przypadłościowych przez tę samą substancję czyni ją dynamiczną w stosunku do tychże składników. A jeśli byt samodzielnie istniejący /substancja/ jest nośnikiem w sobie tych właściwości-przypadłości ciągle się zmieniających, to przecież właściwości te nie przychodzą "z zewnątrz" /prócz niektórych relacji!/, ale są właśnie "wypromieniowane" z samej substancji. I czyż ona, nieustannie wypromieniowująca ze siebie nowe właściwości /składniki przypadłościowe/, nie jest sama dynamiczna i się nie zmienia, zachowując wszakże relatywną tożsamość, w stosunku realnym do realnie ze siebie wyemanowanych czynników składowych? Tak więc codzienne doświadczenie unaocznia nam jakże ważną postać pluralizmu - niezmiernie bogate złożenie z substancji i przypadłości w realnych bytach, jakimi jesteśmy my sami i świat ludzi, zwierząt i roślin nas otaczających. A może substancjami i przypadłościami są także minerały, chemiczne składniki, a nawet i atomy. O tym trudno niepowątpiewalnie rozstrzygnąć, albowiem i hipoteza substancjalności minerałów, chemicznych "substancji" atomów ma tyle racji "za", ile "przeciw". Może bowiem być zupełnie dobrze przyjęta hipoteza istnienia w kosmosie zarówno jednej tylko substancji infra-wegetatywnej, jak i nieskończenie mnogich substancji, charakteryzujących się coraz to słabszym sposobem bytowania, proporcjonalnym do swej struktury. Równie dobrze można je pojąć jako odpowiednie kosmiczne skupiska "energii" analogicznie rozumianych i wówczas podstawowa, złożona energia byłaby tą substancją - nosicielką nieskończenie obfitych dyspozycji i właściwości. Nigdy jednak nie można pojmować "jednoznacznie", wedle tego samego sposobu rozumienia i różnych postaci bytu, i ich bytowej hierarchii.

Wyróżnione w tradycji filozoficznej złożenia bytowe z substancji i przypadłości stają się podstawą realistycznie

rozumianej zasady tożsamości relatywnej /bo sama substancja z wyemanowanymi właściwościami jest relatywną jednością-tożsamością niesprzeczności i racji bytu, a zarazem ukazuje dynamiczny charakter bytu, i to bez uciekania się do "sprzecznościowych" teorii Hegla, Whiteheada i niektórych współczesnych "teologów" gubiących po drodze wraz z racjonalnością także i podstawę swej wiary/. Pluralizm związany ze złożeniem "substancjalno-przypadłościowym" jest także podstawą ładu moralnego i prawnego, a także społecznego i ekonomicznego. Odrzucenie tego jest lub może być proste, ale konsekwencje traktowane na serio są niezwykle groźne, mimo iż płyną tylko z ignorancji połączonej z "odwagą" głoszenia absurdów.

Inne jeszcze złożenie bytu z tzw. materii i formy - chociaż niekiedy ośmieszane /także wskutek niezrozumienia samego przedmiotu i sposobu poznania!/, wyjaśnia kosmiczną więź materii i zarazem odrębność, nawet substancjalną, bytów materialnych. Gdy mówimy tu o materii, chodzi nam o jej filozoficzne, a nie tylko naukowo-fizykalne rozumienie. Materia w jej filozoficznym rozumieniu nie jest sama bytem, nie jest tym, "co" istnieje, ale jest jedynie istotnym składnikiem bytu, będącym racją jego zmienności i "ewolucji". Zauważamy bowiem w przyrodzie jakby "przepływanie" materii poprzez różne formy bytowania. Szczególnie doniosłe jest tu przechodzenie materii przez różne byty żyjące: rośliny, zwierzęta i ludzi. Te same bowiem składniki materialne, oznaczane jednoznacznie w chemii, "przepływają" przez świat roślin, zwierząt i ludzi. Składniki materialne stanowiące pożywienie ludzi były przedtem jakąś rośliną, zwierzęciem - a teraz stają się myślącym człowiekiem. Mówimy, że w człowieku myśli ta sama materia, która u roślin i zwierząt ukazywała jedynie niższe formy działania. Co się stało? Została ona inaczej "uformowana", otrzymała inną tożsamość, inną "formę substancjalną" jednostkowo-bytową. Albowiem istnieją niewątpliwie w przyrodzie swoiste "konstanty" bytowe w postaci - u ludzi - jednostkowych osób Jana, Piotra, Ewy... Istnieją różne bytowe "konstanty" u zwierząt i roślin. I my natychmiast spontanicznie to widzimy i uznajemy, albowiem odróżniamy jedne jednostki od drugich, i to nie tylko u ludzi, ale także u zwierząt i roślin. Konstanty te są względnie trwałym prze-

jawem bytowej tożsamości relatywnej; są bytowo różne. A jednak przez nie przepływa "wspólna" materia kosmiczna, łącząca je swoiście /wspólnotą materii/ pomimo niewątpliwego oddzielenia bytowego i samodzielnego sposobu istnienia podmiotowego. Bo przecież ja nadal istnieję jako podmiot, chociaż zjadłem kurę - inny samodzielnie istniejący podmiot. Jak to wytłumaczyć? Aby uniknąć sprzeczności - z jednej strony unicestwienia bytów, których materia przeszła w inne byty, z drugiej strony zaakcentować rzeczywistą jedność bytu /jego niepowtarzalność i tożsamość/, który tę nową materię przyjął i ją ze sobą utożsamił - jako jedyne /uniesprzeczniające/ stanowisko należy uznać /za Arystotelesem/ złożenie wewnętrzne bytu z takiego czynnika, który jest racją tożsamości jedności, a więc to, co można nazwać, zgodnie z tradycją, jego "formą" substancjalną, oraz z równie wszech obecnego czynnika materialnego, jako racji dynamiczności i potencjalności bytowej, który to czynnik można za Arystotelesem nazwać "materią pierwszą". Jest to taki czynnik potencjalny, który "sam ze siebie" nie jest zdeterminowany do bycia czymś, a który wszystkie formy swej determinacji bytowej zyskuje wskutek zespolenia się w jeden byt przez zasadniczy czynnik determinujący bytowość - przez formę substancjalną, jako rację jego /bytu/ tożsamości. Tak pojęta materia pierwsza nie jest nigdy zdolna do samodzielnego istnienia i dlatego ona sama ze siebie jest "niczym", a wszystkim, czym jest, jest tylko w bycie, który już jest złożeniem materii i formy. Taka koncepcja gwarantuje z jednej strony konstanty, determinanty bytowe w świecie przyrody, a z drugiej stałą przemienność bytów materialnych, którą to przemienność /od wewnątrz!/ można także nazwać procesem ewolucji, akceptowanej w tym sensie już przez Arystotelesa i całą tradycję filozoficzną. Oczywiście czynniki składowe bytu zwane "materią pierwszą" i "formą substancjalną" można odkryć tylko na drodze intelektualnej analizy uniesprzeczniającej wyjaśniane fakty: bytowej odrębności istnienia i przepływu wspólnej materii kosmicznej poprzez najrozmaitsze zdeterminowane podmioty samodzielnie istniejące w przyrodzie. Teoria materii i formy, jako składników bytowych naszego świata przyrody, jest jedyną racjonalną teorią, która unika sprzeczności z oczywistymi faktami przemienności bytów materialnych i ich realnego, odrębnego, w sobie względnie

zdeterminowanego bytowania.

Trudności w tej materii i wikłania się w sprzeczności przy wyjaśnianiu teorii hylemorficznej zdarzały się nawet wybitnym myślicielom /np. Ingarden/ wskutek z jednej strony reizowania składników bytu "materii" i "formy" i pojmowania ich na wzór realnego bytu, gdy tymczasem one nie są zdolne być samodzielnymi bytami, lecz jedynie składnikami, poprzez które byt istnieje. A z drugiej, nie będąc samodzielnie istniejącymi bytami, materia /zwłaszcza!/ i forma nie są poznawalne na drodze pojęciowania, ale w analizie sądowej o bycie i jego stanach. Tymczasem próbowano przez wieki mieć "ideę" lub "pojęcie" materii pierwszej i takie zawsze bywało uwikłane w sprzecznościowe konsekwencje.

Teoria złożenia bytu z materii i formy była zawsze wiązana od czasów Arystotelesa /pod wpływem platonizmu/ z teorią ograniczania i jednostkowienia, a przez to bytowego realizmu. Sprawa jednak jest bardziej skomplikowana aniżeli wyobrażeniowe modele Platona. On bowiem przyjmował "istnienie" oddzielnych idei ogólnych, które były swoistym modelem rzeczy jednostkowych. To dzięki "odbiciu" się idei ogólnych w materii, pojętej jako "pusta przestrzeń", powstają - zdaniem Platona - jednostkowe byty materialne, a źródłem ich jednostkowości jest właśnie materia. Arystoteles przyjął niemal ten sam tok myślenia, sądząc, że "forma" jest sama ze siebie ogólna i ujednostkawia się przez materię. Ale przecież nigdy nie istniała forma bez materii i dlatego myśl Arystotelesa można zmodyfikować w sensie pytania: co w konkretnym bycie jest racją jednostkowości bytu? Wówczas można uznać, że materia zorganizowana przez ilość i relacje ilościowe wyjaśnia nam stan jednostkowości. Badamy jednak byt realnie istniejący, w którym szukamy racji zmian i determinacji i związanych z tym stanów pochodnych, jakimi są np. ograniczenie, jednostkowość, mnogość itp.

Złożenia bytowe dotąd przedstawiane suponują zasadnicze i podstawowe w bytowym pluralizmie złożenie z istoty i istnienia, konstytuujące bytową przygodność. Problematyka złożenia z istoty i istnienia w bytach przygodnych jest uwikłana w długotrwałe spory i nieporozumienia zarówno metafizyczne, jak i teoriopoznawcze, co pociągnęło za sobą

zróżnicowane stanowiska emocjonalne, a nawet społeczne. Sprawa jest rzeczywiście doniosła i nawet w wizji świata zasadnicza.

Jak wszystko, ma ona swą historię związaną z losami filozofii arabskiej i chrześcijańskiej. Problematyka złożenia z istoty i istnienia w konkretnych bytach przygodnych nie występowała - bo nie mogła w ówczesnym stanie refleksji - w czasach starożytnych. Realizm świata, jego faktyczne bytowanie nigdy nie budziły żadnych wątpliwości ani też pytania o powody istnienia rzeczywistości. Świat w oczach Greków starożytnych jest zawsze - czy to w sensie bezpoczątkowego trwania jako chaosu lub kosmosu czy to w sensie trwania cyklicznego "od zawsze". Znaczy to, że po odpowiednio długim odcinku czasowego trwania świat albo pogrąża się w spalającym go ogniu, by następnie na nowo się wynurzyć i przejść te same stadia organizowania się, jakie dotąd przechodził, albo zawsze trwa niezmiennie. Ale świat jest wieczny, konieczny, zmiennie bądź niezmiennie.

W dziejach naszej kultury rewolucję w dziedzinie pojmowania rzeczywistości przyniosła Biblia i jej recepcja muzułmańska. W Biblii bowiem jest ostro zaznaczona teza o stworzeniu świata przez Boga, który stoi "u początku" rozumienia świata. A sam Bóg został nazwany, w zjawisku płonącego krzaku, oglądanego w zdumieniu Mojżesza - bytem, ściśle: TEN, KTÓRY JEST, w przeciwieństwie do "bytu" rozumianego u Greków jako "to, co jest". Koncepcję stworzenia przejął Koran i refleksja nad biblijną myślą stworzenia doprowadziła u poprzedników Awicenny i u niego samego do przekonania, że "istnienie" jest darem od Boga stwarzającego świat. Istnienie zostało zatem pojęte na wzór "właściwości" koniecznych natur będących czystymi możliwościami, które Bóg urealnia, dając im istnienie. To Tomasz z Akwinu - od początku swego nauczania - dokonał rewolucji w pojmowaniu samego bytu, albowiem dostrzegł, że byt natury stworzonej jest w sobie złożony z dwóch wzajemnie się dopełniających - jak akt i możność - czynników, jakimi są: konkretna istota i proporcjonalnie do niej istnienie, które w bycie pełni funkcję aktu bytowego. Byt wtedy jest bytem realnym, a nie tylko myślnym ujęciem pojęciowym, gdy sam w sobie jest konkretną istotą, która istnieje. Przy tym oba "składniki" by-

tu: istota i istnienie, są realnie nietożsame, czyli realnie różne w tym samym i jednym bycie. Nie znaczy to jednak, że mogą one oddzielnie od siebie trwać, zachowując nadal swą tożsamość, albo że istniały uprzednio "przed" swoim złożeniem, albo że są jakimiś "rzeczami", jak to niezdarnie wyraził uczeń św. Tomasza Idzi Kolonna z Rzymu, gdy chcąc zaakcentować ich realną nietożsamość w bycie, określił je jako oddzielne "rzeczy", z których byt się składa. Było to zresztą powodem różnych komentarzy i sporów trwających niemal do dnia dzisiejszego.

Rozumienie bytu jako złożonego z dopełniających się czynników, realnie nie tożsamych ze sobą: istoty i istnienia, było czymś wyjątkowym w dziejach myśli ludzkiej, która zawsze chciała dotrzeć do najprostszych postaci rzeczywistości wyrażalnych w pojęciu i dochodziła zwykle do jakiegoś prostego, treściowego jedynie stanu rzeczywistości - już to jakiejś prostej postaci materii /ogień, energia/, już to treściowej zasady wiążącej w jedno wszystko, co jest w bycie, a co zazwyczaj było przejawem jakiegoś momentu jedności /forma, tożsamość, niesprzeczność, możliwość itp./. Tomasz, zgodnie ze zdroworozsądkowym doświadczeniem, uznał, że byt dany nam w naszym codziennym doświadczeniu jest w sobie złożony z "tego, że jest" i "z tego, czym jest" - i że nie można, pomijając któryś z tych czynników, mieć nadal do czynienia z bytem realnym. Złożenie zaś bytowe z istoty i istnienia jest powszechne i podstawowe dla wszystkich innych bytowych złożeń. Znaczy to, że bez niego wszelkie inne typy złożenia byłyby tylko czymś pozornym, a nie realnym. Nie istniałyby więc w świecie realnym. Znaczy to też, że to złożenie może zachodzić w jakichś bytowych porządkach, mimo iż nie zachodzą inne typy złożeń, natomiast nie mogą zachodzić inne typy bytowych złożeń, jeśli nie zachodzi złożenie z istoty i istnienia. Znaczy to także, iż ono jedyne jest znamieniem radykalnej różnicy pomiędzy Bogiem-Absolutem a bytami przygodnymi i że ono jest podstawą wyznaczającą porządek bytów przygodnych. Znaczy to także, że ono stanowi ostateczną podstawę bytowego pluralizmu i przez nie /owo złożenie/ konstytuuje się porządek przyczynowości, i to wszelkich typów przyczynowania /sprawczego, celowego, wzorczego, formalnego i materialnego/. Bez tego złożenia musiałby nastać

monizm bytowy, a przyczynowość byłaby jedynie zasadą oderwaną od samego porządku rzeczy.

Nic też dziwnego, że sam Tomasz z Akwinu dostrzegając doniosłość takiego właśnie rozumienia bytu realnego, przygodnego, usiłował - w myśl obowiązujących w średniowieczu obyczajów naukowych - szukać u innych myślicieli wątków tej samej doktryny. Żywiono bowiem przekonanie, że wielkim i prawdziwym nie jest to, co jakiś myśliciel "oryginalnie" odkryje, ale wartościowym jest to, co jest powszechnie przyjęte, jako prawdziwe i już dostrzeżone przez innych wielkich myślicieli. Dlatego też sam Tomasz, będąc tutaj - w dziedzinie złożeń bytowych - niewątpliwym odkrywcą, szukał śladów tej doktryny u swoich wielkich poprzedników, aby umocnić swe stanowisko. Wskazywał zatem na Arystotelesa i na Boecjusza, na Augustyna i na Awicennę jako na tych, którzy dostrzegali w swych różnych sformułowaniach rolę złożenia bytowego z istoty i istnienia, nazywając je - zgodnie ze swą terminologią - innymi terminami, np. "quo est" - "quod est" /"to, że jest" - "to, czym jest"/ itp. Niemniej jednak jest to oryginalna wizja i oryginalne Tomaszowe jej uzasadnienie, zresztą bardzo proste, sformułowane już w jego pierwszym dziele: "De ente et essentia". W rozdziale bowiem IV pisał: "cokolwiek nie należy do pojęcia istoty, czyli tego, czym rzecz jest, to dochodzi od zewnątrz i tworzy wraz z istotą złożenie; gdyż żadna istota nie może być zrozumiana bez tego, co jest tej istoty częścią składową. Tymczasem wszelka istota, czyli to, czym rzecz jest, może być zrozumiana bez tego, iż pojmuje się coś o jej istnieniu. Mogę bowiem pojąć, czym jest człowiek lub feniks, a jednak nie wiedzieć, czy posiada on istnienie w porządku natury". Gdyby więc w skład istoty wchodziło jego /bytu/ istnienie, to przez to samo byłoby ono, jak inne cechy konstytuujące istotę - jego cechą konstytutywną. W takim wypadku każda istota istniałaby z konieczności, jak z konieczności składa się ze swych cech konstytutywnych. Znaczy to, że każda istota istniałaby w takiej mierze w jakiej jest istotą; istniałyby zatem także i abstrakty, które są w rzeczywistości tylko sposobem mojego pojmowania. Utożsamienie istnienia z istotą spowodowałoby tylekroć istnienie, ilekroć pojęta by była istota. Z drugiej strony utożsamienie istoty z istnieniem, czyli redukcja istoty do istnienia,

spowodowałoby absolutny monizm, albowiem istnienie "samo ze siebie" nie ma żadnej cechy, jest aktem bytu; stąd też sprowadzenie istoty do istnienia i utożsamienie jej z istnieniem zniszczyłoby wszelkie determinacje pomiędzy bytami, a przez to spowodowałoby jedynie możliwy monizm, co jest jawną sprzecznością z oczywistymi faktami istnienia różnych bytów. Zresztą jesteśmy w tej uprzywilejowanej sytuacji, iż doświadczamy własnego "ja" jako konkretnej istoty, której naturę i jej istotowe cechy poznajemy na okrężnej drodze poznania filozoficznego /jako konkretnej istoty/ i chociaż pierwotnie doświadczamy własne "ja" od strony istnienia /to znaczy wiem, że istnieję, ale nie wiem wprost, kim jestem/, to jednak doświadczając tak własnej jaźni, zdajemy sobie sprawę, że nasze istnienie nie jest składnikiem mej istoty-natury. Chcę bowiem istnieć, a wiem, że panowanie nad moim istnieniem nie leży w mej mocy, bo wiem, że umrę, czyli że nie będę istniał, tak jak istnieję teraz, chociażbym tego chciał. Mam tu doświadczalny sprawdzian nietożsamości istoty i istnienia.

Problematykę różnicy istnienia i istoty w bycie realnym /nietożsamości realnej istoty i istnienia w tym samym bycie/ można szeroko i różnorodnie uzasadniać, wskazując także na zgubne konsekwencje utożsamienia w tym samym bycie jego istoty i istnienia. Toczący się spór na ten temat rozwiązuje się dodatkowo przez ukazanie pomyłek w pojmowaniu tzw. charakteru istoty i istnienia /omyłki reizacji czynników bytowych/ oraz pomyłek procesu poznania i jego charakteru /niezdolność pojęciowego ujęcia aktu istnienia, czyli tzw. niepojęciowalność istnienia/, wskutek czego następuje pozorne "wyczerpanie się" poznania w pojęciu istoty mniej lub bardziej abstrakcyjnie ujętej, dającej złudzenie ujęcia istnienia jako tzw. sposobu bycia istoty. Czymże jednak byłby ten "sposób", bez którego nie byłoby samej istoty?

Złożenie z istoty i istnienia konstytuuje bytowanie przygodne, gdyż jedynie Absolut jako byt pierwszy jest niezłożony, a Tomasz - zgodnie ze swą zasadniczą wizją rzeczywistości - wskazał na Boga jako na byt, którego istotą jest istnienie: TEN, KTÓRY JEST. Tomasz też w cytowanym dziełku na początku rozdz. V pisze: "[...] to ujrzawszy staje się jasnym, w jaki sposób istota znajduje się w różnorodnych

bytach. Znajdujemy bowiem trojaki sposób posiadania istoty w substancjach. Jeden sposób jest taki jak w Bogu, którego istota jest samym tylko istnieniem; i dlatego niektórzy filozofowie uczą, że Bóg nie posiada tego, czym jest, czyli istoty, gdyż jego istota nie jest czymś innym niż jego istnienie. Z tego wynika, że Bóg nie jest w jakimś rodzaju, gdyż wszystko, co jest w rodzaju, musi posiadać to, czym jest - różne od swego istnienia, jako że to, czym jest, czyli natura rodzaju albo gatunku, nie wyróżnia się ze względu na swą naturę /jej zawartość/ w tych wszystkich bytach, które są w obrębie danego rodzaju lub gatunku, lecz ich istnienie jest różne w różnych. Jeśli powiemy, że Bóg jest istnieniem tylko, nie musimy popaść w błąd tych, którzy powiedzieli o Bogu, że jest 'istnieniem wspólnym', poprzez które każda rzecz formalnie jest. To bowiem istnienie, którym jest Bóg, ma się tak, że nie można już doń niczego dodać. Stąd też przez swą własną niezłożoność jest istnieniem różnym od jakiegokolwiek innego istnienia"[24].

Tak więc złożenie z istoty i istnienia stanowi ostateczną i jedyną podstawę odróżnienia świata bytów przygodnych od Absolutu. Istniały wprawdzie na terenie filozofii koncepcje upatrujące podstawy tego odróżnienia np. w tzw. nieskończoności i skończoności. Ale czymże jest owa skończoność i jej zaprzeczenie "nieskończoność", jeśli nie pewnym "modusem" - sposobem bytowania? Czyżby różnice zachodziły tylko w sposobie bytowania, a nie w samym bycie, jego wewnętrznej strukturze? Zresztą nigdy dostatecznie nie wyjaśniono nieskończoności, których może być tyle, ile jest rodzajów "skończoności" w różnych porządkach. Bez uznania złożenia z istoty i istnienia w bycie przygodnym wszystkie inne typy złożeń, łącznie ze złożeniem integrującym, należałoby potraktować jako złożenia nieistotne, a nawet pozorne. Sprawą bowiem pierwszą i naczelną jest sam fakt istnienia bytów. Czy one istnieją rzeczywiście jako podmiot, czy też ich istnienie jest wspólne, to samo, co i całej rzeczywistosci? Jeśli jest to istnienie wspólne dla wszystkiego, "co jest" - to mamy sprawę monizmu i pluralizmu już przesądzoną na rzecz monizmu. Albowiem byt mający to samo istnienie, co inne byty, nie różni się od nich bytowo. Takie istnienie jest jedno i zarazem konieczne, a wszelkie przemiany są albo pozorne,

albo też w sobie sprzeczne, jak już na ten temat pisał Hegel. Nie ma wówczas powodu zajmować się problematyką bytowych złożeń, najwyżej zaistnieć by mogła problematyka naszych doświadczeń świata mnogiego: jak to się dzieje, że doświadczamy świat jako mnogi? Takie pytania także bywały stawiane, ale należą one raczej już do psychologii albo nawet do parapsychologii lub nawet psychiatrii. Na tle jednak realnego złożenia bytu przygodnego z istoty i istnienia uzyskują sens inne typy złożeń, omówione poprzednio, albowiem tłumaczą doniosłe fakty zauważane w mnogim i przemiennym "od wewnątrz" świecie. Sprawą jednak zasadniczą jest pytanie, dlaczego świat jest mnogi, czyli dlaczego - ze względu na co - w samym bycie istnieje pluralizm bytowy? Jedyną odpowiedzią - mającą swe podstawy w doświadczanych, istniejących bytach - jest odpowiedź o ich złożeniu z konkretnej treści: istoty, i aktualizującego ją istnienia. Gdyby bowiem byt dany nam w codziennym doświadczeniu nie był złożony, to nie byłoby żadnych uzasadnień dla pluralizmu. Niezłożoność bowiem bytu byłaby niesprzeczna jedynie przy bytowym monizmie. To bowiem, co jest samo w sobie bytowo niezłożone, jest w sobie absolutnie tożsame, a co jest absolutnie tożsame, jest w sobie niezmienne, jest zawsze tym samym. Stąd niezłożenie bytowe jest koniecznościowo związane z monizmem, a monizm jest ostatecznościową wizją świata; jest tłumaczeniem ostatecznościowym, wskazującym, że wszystko jest tym samym, że wszelkie zmiany są pozorne i mnogość bytów jest także pozorną. Albo też - jak monizm dialektyczny i pochodne odeń sformułowania - od razu rezygnuje z podstaw racjonalności bytu i "a priori" głosi "sprzeczną" strukturę rzeczywistości i poznania. Za cenę totalnej negacji inteligibilności świata i samych podstaw racjonalności zdaje się żywić swoich "wyznawców" resztkami i odpadami świata racjonalnego, ukazując jawiące się logiczne konsekwencje takiego stanowiska przy niektórych szczegółowych wyjaśnieniach świata.

3. Absolut uniesprzecznieniem świata pluralistycznego

Jeśli, zgodnie z faktycznym stanem rzeczy, stwierdzimy bytowy pluralizm, który jest niesprzeczny jedynie przy wewnętrznym złożeniu bytu z czynników nietożsamych, niezdolnych

wszakże do samoistnienia bez swoich składowych korelatów - to rodzi się zasadnicze dla zrozumienia bytu przygodnego pytanie: DLA-CZEGO świat pluralistyczny raczej istnieje, niż nie istnieje? Stan bowiem wewnętrznego złożenia bytowego jest taki, iż mamy z jednej strony rzeczywiście istniejący jeden byt, który wszakże bytuje poprzez swoje "części - czynniki" składowe, z których to czynników żaden nie jest redukowalny do drugiego. Nie można bowiem utożsamić ze sobą wzajemnie owych czynników. Albowiem jeden element integrujący - głowa - nie jest drugim czynnikiem integrującym, np. nogą; substancja nie jest przypadłością, materia nie jest formą, a nade wszystko istota nie jest istnieniem w tym samym bycie. Czynniki składowe są do siebie nieredukowalne; a są one w ogromnej masie, zwłaszcza w złożeniu integrującym i substancjalno-przypadłościowym. W filozofii-metafizyce chodzi szczególnie o złożenie podstawowe z istoty i istnienia, stanowiące ostateczną podstawę wszelkich innych złożeń, a przez to bytowego pluralizmu. Istnienie bowiem poszczególnego konkretnego bytu nie jest "następstwem" i nie "wypływa" - jako jeszcze jedna cecha lub jej "modus" - z istoty tejże rzeczy.

Jeśli zatem powstają nowe byty /złożone z konkretnej istoty i proporcjonalnego do nich istnienia/, których przedtem nie było, i jeśli ich istota nie tłumaczy faktu ich zaistnienia - albowiem istota "dawałaby" sobie to, czym nie jest i czego nie posiada - to racją zaistnienia bytu przygodnego /racją związania wewnętrznego ich konkretnej istoty z proporcjonalnym istnieniem/ nie jest samo "wnętrze bytowe" bytu powstającego. Racja jest "na zewnątrz". Jeśliby tej "racji bytu" nie było, to powstały byt niczym nie różniłby się od "nicości", gdyż nie mając racji swego zaistnienia w "sobie", w "swym wnętrzu" - czyli w swych czynnikach składowych - zarazem nie miałby tejże racji "na zewnątrz", poza sobą, a przez to samo byłby "niczym"; bytu by nie było. Skoro zaś istnieje - chociaż go przedtem nie było! - i nie ma racji bytu w sobie, bo to jest również sprzecznością, to tę rację bytu ma "poza" sobą, poza swymi czynnikami kompozycyjnymi. I owa "zewnętrzna" racja bytu też nie jest i nie może ostatecznie /w wyjaśnianiu uniesprzeczniającym/ być bytem przygodnym, złożonym z istoty i nietożsamego z nią istnienia, albowiem znajduje się w tej samej sytuacji bytowej, co przy-

godny byt, którego istnienie wyjaśniamy. Arystoteles i Tomasz nazywali to "ciągiem nieskończonym" przyczyn w akcie przyczynowania. A zatem z konieczności - dla oddzielenia bytu od niebytu i dla uniknięcia sprzeczności bytowania i poznania - "zewnętrzna racja bytu" nie jest już bytem przygodnym, złożonym z istoty i istnienia, ale jest BYTEM PIERWSZYM, bytem w sobie absolutnie niezłożonym /wykluczającym przez swą strukturę wszelką relacyjność, która by zaistniała, gdyby były tam czynniki składowe/, bytem, który jedyny - możliwie i koniecznie zarazem - istnieje przez siebie i który jedyny może być nazwany "absolutnie rzeczywistym Bytem, KTÓRY JEST". Jest to oczywiście Bóg religii. Nie znaczy to wszakże, by innym bytem był Bóg religii i Bóg filozofów. To właśnie "Bóg filozofów", którego istnienie jest koniecznościowe dla wyjaśnienia istnienia bytów przygodnych - jest tym samym Bogiem religii, który jest uzasadnieniem, jako OSOBA, wszelkich aktów osobowych bytów przygodnych, a w tym wypadku nas ludzi. Ale Byt pierwszy, istniejący sam przez siebie i będący racją istnienia przygodnych bytów osobowych, sam jest zarazem osobą /wedle paradygmatu bytu osobowego, jaki mamy w naszym wewnętrznym doświadczeniu bycia osobą wolną/.

Pluralistyczna wizja świata, w którym człowiek normalnie żyje i przetrwał wszystkie ludzkie zagrożenia bytowania, jest zatem jedynie niesprzeczna, jeśli wskazuje na rację swego pluralizmu. Racją pluralizmu jest wewnętrzne złożenie bytowe, a nade wszystko złożenie podstawowe, bez którego inne złożenia nie byłyby realne, złożenie z istoty i istnienia, konstytuujące przygodność bytową, która jest sprzeczna bez zewnętrznej racji bytu, jaką jest Absolut, Byt Pierwszy, istniejący sam przez siebie, dzięki absolutnemu wewnętrznemu niezłożeniu z jakichś "bytowych części".

Patrząc od strony tzw. teodycei - czyli "usprawiedliwienia Boga" w jego dla nas zrozumiałym istnieniu - nie ma jakichś argumentów na istnienie Boga różnych od rozumienia samej struktury bytu przygodnego i analogicznego. My, w filozofii, nie tyle uzasadniamy istnienie Boga, ile staramy się uniesprzecznić istnienie świata jako zbiorowiska bytów przygodnych. Dlatego nie ma i nie może być innej drogi uznania istnienia Boga aniżeli wyjaśnienie uniesprzeczniające

istnienie bytów przygodnych, którymi jesteśmy i my także. Nic nie znaczyłyby wszelkie nasze "pragnienia", gdyby nie były one przejawem przygodnego sposobu naszego istnienia, a przez to samo nie byłyby ujawnieniem się przygodnego sposobu bytowania, które jest sprzeczne w sobie bez racji bytu. Zatem poza analizą bytowania przygodnego w rozumowaniu wyjaśniającym nie ma innego sposobu ani nie ma możliwości skutecznego wskazania na istnienie Bytu Pierwszego, którego istotą jest istnienie, jak to ukazuje struktura bytów przygodnych, gdzie istnienie jest partycypowane. W sensie ścisłym my nawet nie jesteśmy zdolni wykazać istnienia Boga jako Jego istnienia, ale wskazujemy na prawdziwość zdania, iż "Bóg istnieje", a ta prawdziwość jest oparta właśnie na uniesprzeczniającym wyjaśnieniu charakteru bytów przygodnych, zwanych niekiedy skutkami. Dlatego św. Tomasz miał odwagę napisać znamienne słowa - mało znane, a przecież tak niezmiernie doniosłe: "[...] JEST rozumie się w dwojaki sposób; raz znaczy ono akt bycia-istnienia; drugi raz znaczy złożenie zdaniowe, które umysł odkrywa, wiążąc orzecznik z podmiotem. Gdy więc bierzemy w pierwszym znaczeniu 'jest', to nie możemy znać istnienia Boga ani Jego istoty; a tylko w znaczeniu drugim. Wiemy bowiem, że sąd, jaki tworzymy o Bogu, gdy mówimy 'Bóg jest', jest prawdziwy. A wiemy to z jego skutków"[25].

Wypowiedź Tomasza podkreśla przedmiot i zasięg naszego poznania związanego z bytem przygodnym analogicznie ujętym, którego ostateczne, uniesprzeczniające rozumienie jest zarazem afirmacją istnienia Boga jako racji bytu bytów przygodnych. Jest to stwierdzenie konieczności "pierwszego źródła bytowania" bytów przygodnych, a tym samym stwierdzenie istnienia relacji pochodności bytów przygodnych od Bytu Koniecznego - słynne "habitudo principii", które znajduje swój wyraz w tzw. pięciu drogach, na których ukazuje się konieczność istnienia Boga. Jeśli bowiem zwrócimy uwagę na sam fakt istnienia bytu przygodnego, to powstawanie istniejącego bytu przybiera postać "ruchu-zmiany" będącego aktualizacją potencjalności; jest to sens istotny tzw. drogi pierwszej, a nie żadne fizykalne rozumienie ruchu, które przecież nie może sięgać transcendencji. Zrealizowanie zaś istnienia bytu wskazuje na jego sprawcze uniesprzecznienie, czyli tzw. Pierwszą Przyczynę sprawczą; to jest treścią drogi drugiej.

Stosunek zaś istnienia do istoty w bycie przygodnym stanowi podstawę afirmacji Bytu Koniecznego, który istnieje sam przez się; to nam ujawnia "droga trzecia". Doskonałość zaś bytu "pod aktualnym jego istnieniem", czyli istniejące, transcendentalne doskonałości bytu /dobro, jedność, prawdziwość, piękno/ przybierające czytelne ustopniowanie w doskonałościach - to wizja rzeczywistości na "czwartej drodze". Wreszcie działanie celowe /działanie ku dobru/ stanowi istotną osnowę "drogi piątej", ukazującej już osobowy charakter Bytu Pierwszego, istniejącego przez siebie samego. Tomaszowe zatem rozumienie "pięciu dróg" to nic innego, jak ostateczne filozoficzne rozumienie bytu przygodnego w perspektywie uniesprzecznień bytowych, czyli takiego tłumaczenia, w którym wskazujemy na jedyny czynnik /tu: Boga/, którego negacja jest zarazem negacją bytu przygodnego, danego nam w codziennym doświadczeniu. Aby oddzielić byt przygodny od nicości, od nie-bytu, trzeba go związać z realną "racją" bytowania, z Bytem Koniecznym - Absolutem. I owo "związanie", które odkrywamy, jest niczym innym jak "habitudo principii", stosunkiem pochodności bytu przygodnego od Bytu Koniecznego.

Tomaszowa koncepcja bytu jest czymś wyjątkowym i mało znanym w dziejach myśli filozoficznej; także /przez to samo/ jego rozumienie tzw. dowodzenia istnienia Boga ukazywanego w różnych "pięciu drogach" podziela charakter tej wyjątkowości. W innych bowiem koncepcjach klasyków filozofii Bóg staje się w umysłach myślicieli jakimś "a priori" usprawiedliwianym później w filozoficznych spekulacjach na temat odpowiedniego rozumienia bytu. Występuje to szczególnie wyraźnie w koncepcjach Jana Dunsa Szkota i Suareza oraz tych, którzy mniej lub bardziej świadomie stoją na pozycjach esencjalistycznej /a przez to samo monizującej!/ koncepcji bytu. Funkcjonujące tam bowiem zasady "przyczynowości", "nieskończoności radykalnej", nie są "usprawiedliwione" wewnętrzną strukturą bytu przygodnego, ale raczej są jakby aprioryczną formą, porządkującą - według reguł logiki /podziały wzajemnie się wykluczające/ - dostępne człowiekowi obszary myślenia.

4. Bóg w świecie

Ostatnią wreszcie sprawą związaną z rozumieniem monizmu i pluralizmu, zwłaszcza zaś pluralizmu związanego "relacją pochodności" z Bytem pierwszym - Bogiem - jest właśnie jego "obecność" w bytach przygodnych. Sprawa ta, zwłaszcza u panenteizujących teologów, o których była już wzmianka, wymaga dopowiedzenia i wyjaśnienia. Wyjaśnienie to jest już znane od wielu stuleci i dlatego może było nie zauważone przez "postępowych teologów" jako "przestarzałe". Obecność Boga w stworzeniach, według tradycyjnej myśli filozoficznej, jest niczym innym jak właśnie partycypowaniem[26] stworzenia w istnieniu Boga - Bytu Pierwszego. Partycypacja jest teorią starą, mającą swe różnorodne sformułowania i rozumienia, jak tego jesteśmy świadkami, czytając współczesną literaturę filozoficzną. Rozumienie koncepcji partycypacji jest uzależnione od podstawowego zagadnienia - od rozumienia bytu. Dlatego też inna była koncepcja partycypacji w systemie Platona, dla którego "prawdziwa rzeczywistość", a więc świat idei, była konieczna, wieczna, natomiast rzeczywistość mnoga i zmienna była jedynie "cieniem" i właśnie "partycypacją" świata idei. Taki typ partycypacji mógł być tylko przez formalne "podobieństwo" - "similitudo". Gdy jednak wykształciła się koncepcja bytu i związana z tym koncepcja przyczynowości, musiała się także zmienić i koncepcja partycypacji, wraz z teorią Boga, o której nie ma nic w systemie filozoficznym Platona. Wprawdzie można by ideę dobra-jedności uznać za filozoficznie rozumianego Boga, jednakże sam Platon tego nie czyni, a trudno Greka uczyć po grecku. Zresztą koncepcja Boga nie przystawała do koniecznościowego, wiecznie prawdziwego świata idei. Bogowie mogli się pojawić w świecie zmian i pluralizmu, a więc w tej warstwie myśli Platona, która jest związana ze światem zmiennym i poznaniem doksalnym. Platon podobno był pobożny i modlił się do swych bogów plemiennych. Ci jednak byli także "zależni" od świata idei - jako przedmiotów swej kontemplacji. Koncepcja zatem partycypacji, której pierwszym autorem jest Platon, nie jest przydatna do realistycznej /nie idealistycznej!/ wizji świata pluralistycznego. Stąd też w Tomaszowej wizji bytu po-

jawiła się synteza pomysłów Platona, Arystotelesa, św. Augustyna i neoplatoników; sprowadza się ona do relacji transcendentalnej zależności w porządku przyczynowania sprawczego, wzorczego i celowego. Ta transcendentalna relacja zależności dotyczy wszystkich bytów w aspekcie tzw. arystotelesowskiego "przyczynowania zewnętrznego". Przyczynowość bowiem wewnętrzna sprowadza się do wzajemnego oddziaływania na siebie tzw. przyczyny materialnej i formalnej, które wyznaczają wewnętrzną naturę bytów. Byty w porządku swej natury są różne od Boga i Bóg nie wchodzi w "skład" natury bytów przygodnych, bo nie jest formą rzeczy, czyli czynnikiem, który jest racją tożsamości relatywnej samej rzeczy - dzięki któremu to czynnikowi rzecz jakaś jest tym właśnie, czym jest, i przejawia się w działaniu. Bóg nie jest również tworzywem, materią, z której rzeczy są zbudowane. Natomiast powstanie bytu, bytowość-faktyczność działania, podstawy inteligibilności bytu i cel bytowego działania w wymiarze ostatecznym to właśnie Absolut. Poprzez potrójne działanie przyczyn "zewnętrznych" poprzez finalizm, sprawczość i wzorczość - wszelki byt przygodny jest ostatecznościowo koniecznie związany z Bytem Pierwszym jako pierwszym źródłem bytowania, pierwszym stwórczym wzorem oraz ostatecznym celem obiektywnym działania "stworzenia". Na tym tle można - patrząc jak gdyby "od dołu" - dostrzec różnoraką obecność Boga w stworzeniu i zarazem wykluczyć wszelkie formy panteizmu i panenteizmu. Bóg bowiem nie jest "częścią natury" stworzenia, nie jest ani jego tworzywem, ani czynnikiem konstytuującym tożsamość, aczkolwiek i tworzywo-materia, i czynnik tożsamościowy-forma są pochodne i całkowicie zależne od Boga w trzech właśnie wyróżnionych aspektach sprawczości, wzorczości i celowości rozumianych ostatecznościowo /w wyjaśnianiu filozoficznym/. Takie rozumienie partycypacji i obecności /wszechobecności/ Boga w stworzeniu wyklucza panenteizm, a zarazem ukazuje bezwzględne zależności bytowe bytów przygodnych od Bytu Pierwszego. Do tej właśnie sprawy nawiązał w swej mowie na ateńskiej agorze św. Paweł, gdy mówił "w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy" /Dz 17, 27-28/. Takie wyrażenie jest w pełni zrozumiałe przy ukazanej koncepcji partycypacji, w której jest i związek koniecznościowy bytów przygodnych z Bytem Pierwszym, i zarazem niezależność bytowa Absolutu.

W tłumaczeniu filozoficznym, mając ciągle do czynienia z bytami przygodnymi, opieramy się na analizie struktury bytowej /ujawnionej w działaniu/ tych bytów i nasze twierdzenia o Absolucie są o tyle usprawiedliwione, o ile byty przygodne dają sprawdzalne podstawy do wygłaszanych twierdzeń. Nie upoważnia to jednak do wyrokowania o sposobie działania Boga i Jego stosunku do świata, albowiem przekracza podstawy dostarczone przez analizę bytów przygodnych. Dlatego wydaje się mało poważnym twierdzenie teologów, takich nawet jak Teilhard de Chardin, że Bóg "może chcieć" lub też "nie może chcieć". Są to wyrażenia najwyżej metaforyczne i ich sens zależy od "nadawcy" i "twórcy" tej metafory. O sposobie działania Boga nie możemy bezpośrednio nic wiedzieć, czego nam nie objawia natura /jako źródło działania/ bytu przygodnego. W tradycji filozoficznej mówiono o "działaniu Boga" jedynie w terminach bytu i nie-bytu, o ile mianowicie to, co nazywamy działaniem, nie jest sprzeczne z naturą Absolutu. W takim też sensie zwracano tradycyjnie uwagę, że działanie Boga jest "formaliter immanens et virtualiter transiens" /"formalnie immanentne i wirtualnie przechodnie"/, że jest zasadniczo immanentne i pozostaje w Nim samym; a "stworzenie" jakby "wychodzi" z Boga i krańcuje w powołaniu do bytu /podtrzymywaniu w bycie/, natur "stworzonych", o ile Bóg odwiecznie chce w sposób wolny "wyprodukować" świat wraz z czasem, którym jest związany z naturą bytów materialnych. Jednak, że owa produkcja bytów materialnych nie jest konieczna, tylko wolna i czas powstający wraz ze światem materialnym nie jest konieczny, lecz także pochodzi z niekoniecznego i wolnego Boskiego działania. Sprawy te jednak przekraczają granice sposobu działania bytów przygodnych, lecz są związane ze sposobem działania Absolutu, który transcenduje sposób bytowania przygodnego i sposób naszego poznania. Absolut jawi się jako koniecznie istniejący Byt uniesprzeczniający istnienie bytów przygodnych - a więc świat pluralistyczny. Monizm, panteizm i panenteizm wyklucza istnienie Boga i czyni wszystko absurdalnym.

PRZYPISY

[1] Zamierzam zasadniczo rozważać problematykę monizmu i pluralizmu na kanwie filozofii europejskiej, jakkolwiek

problemy te są równie - może nawet bardziej żywe - w filozofii Indii i Chin. Jednak metaforyczny, niekiedy implikujący sprzeczności język dzieł klasycznych i ich komentarzy stanowi barierę niezmiernie trudną do pokonania. A przecież jakichś doniosłych sformułowań wskazujących na odmienną rzeczywistość i odmienne myślenie zasadniczo nie ma. Dlatego krąg zainteresowania filozofią Zachodu jest - jak się wydaje - wystarczający. Por. o filozofiach i ich porównaniu F. C. Copleston, Filozofie i kultury, tłum. T. A. Malanowski, Warszawa 1986.

[2] Na ten temat por. Arystoteles, Metafizyka Z, r. VI oraz św. Tomasz z Akwinu, Summa contra gentiles, II, 15.

[3] W. Heisenberg, Fizyka a filozofia, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1965, s. 46-47.

[4] Tamże, s. 55 nn.

[5] Tamże, s. 57.

[6] A. Białas, Cząstki elementarne 1982, w: Nauka - Religia - Dzieje. II Seminarium interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 6-9 września 1982, Kraków 1984, s. 24 nn.

[7] Tamże, s. 25.

[8] W. Tatarkiewicz, Historia filozofii, Warszawa 1983, t. II, s. 227-228.

[9] Na ten temat por. E. Gilson, L'être et l'essence /wyd. polskie: Byt i istota, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963/.

[10] Na temat koncepcji Hegla por. wybitne studium F. Grégoire, Études Hégeliennes, Les Points Capitaux du Systeme, Louvain-Paris 1958.

[11] Tatarkiewicz, Historia filozofii, t. II, s. 298-299.

[12] Informacja umieszczona u F. Gregoire, Études, s. 51. Por. Étude II, L'Universelle contradiction, s. 51-139, oraz Étude III - Idée absolue et panthéisme, s. 140-217.

[13] Arystoteles, Kategorie, tłum. Wąsik, s. 7.

[14] Hegel, Philosophie der Religion I, Begriff, s. 146.

[15] E. Bréhier, Histoire de la Philosophie, Paris 1959, t. II, cah. 1, s. 744 nn.

[16] N. M. Wildiers, Obraz świata a teologia, tłum. J. Doktór, Warszawa 1985.

[17] P. Teilhard de Chardin, Pisma, Człowiek, Mój Wszechświat, wybór: M. Tazbir, Warszawa 1984, s. 117-118.

[18] Tamże, s. 158.

[19] Dz 17, 24-29.

[20] Wybór Pism, Warszawa 1966, s. 41. Jest niezwykle dziwne, skąd i na podstawie czego Teilhard lub Wildiers wiedzą o tym, co "Bóg może", skoro samo istnienie Boga jest w zasadzie niedosiężne? Św. Paweł w Liście do Rzymian już pisał na ten temat: "O głębokości bogactw, mądrości i wiedzy Boga! Jakże niezbadane są Jego wyroki i nie do wyśledzenia Jego drogi! Kto bowiem poznał myśl Pana albo kto był Jego doradcą?" /Rz 11, 33-34/. Czytając Pisma Teilharda ma się wrażenie, że on właśnie był doradcą, bo wie, co i jak trzeba było zrobić z całą tzw. ekonomią zbawienia, będącą przecież istotną tajemnicą chrześcijaństwa! Niepokojące z punktu widzenia czysto racjonalnego jest nieprzestrzeganie zakresu przedmiotu poznania wraz z ekstrapolacją niektórych /np. biologicznych/ metod poznania na rzeczywistość, do której stosowanie takich metod jest raczej "nieuctwem".

[21] W i l d i e r s, Obraz świata, s. 236.

[22] Powtarzam tutaj myśl sformułowaną na początku tych rozważań, albowiem zależy mi na podkreśleniu wagi spontanicznego poznania, uprzedmiotowionego, jako punktu wyjścia do analiz krytycznych i filozoficznych!

[23] Na temat "złożeń" bytowych i ich szerszej interpretacji zob. M. A. K r ą p i e c, Metafizyka, Lublin 1978, cz. II; Struktura bytu, s. 224-468.

[24] Św. T o m a s z z A k w i n u, De ente et essentia - O bycie i istocie, przekład, komentarz, studia M. A. Krąpiec, Lublin 1981, c. V, s. 38.

[25] Św. T o m a s z z A k w i n u, Summa theologica, I, q. 3, a. 5, ad. 2.

[26] Na temat teorii partycypacji por. Z. J. Z d y b i c k a, Partycypacja bytu, Lublin 1972. W tymże studium jest krytyczne omówienie dotychczasowych koncepcji partycypacji oraz podana koncepcja partycypacji u św. Tomasza, tu właśnie wykorzystana.

MONISMUS - PLURALISMUS

Z u s a m m e n f a s s u n g

Die Welt, in der wir leben, bewohnen viele unterschiedliche Geschöpfe, zwischen denen verschiedene Zusammenhänge bestehen, die so tief begründet sind, dass sie die Existenz der Dinge selbst bedingen. Diese sich im Zusammenhang der Dinge und Ereignisse offenbarende Einheit der Welt regte schon immer dazu an, nachzudenken über die Einheit der realen Welt und die Vielheit der Geschöpfe in der einen Welt. Das führte zur Herausbildung des Monismus und des Pluralismus. Im täglichen Leben stehen die Menschen gewöhnlich auf dem Grund des Pluralismus, aber im Bereich einiger Naturwissenschaften oder der Philosophie akzeptieren sie oft den Standpunkt des Monismus. Diese nicht aufeinander zurückführbaren Standpunkte bringen jedoch eine ganze Reihe bedeutsamer

praktischer Folgen mit sich. Daher entsteht das Bedürfnis der philosophischen Reflexion über die Gesamtheit dieser Problematik. Den Ausgangspunkt bildet hier die Analyse dreier Gestalten des Monismus - des klassischen, des dialektischen und des theologischen. Auf dieser Grundlage kann die Frage nach dem philosophischen Verständnis des Pluralismus, seiner Struktur und seiner notwendigen Folgen gestellt werden. Dazu gehört die Notwendigkeit einer Affirmation der Existenz eines Absolutums als Quell des Seins sowie der analogen Einheit der Welt.